TITUS BURCKHARDT

vom Sufitum

EINFÜHRUNG IN DIE MYSTIK DES ISLAMS

OTTO-WILHELM-BARTH-VERLAG
GMBH

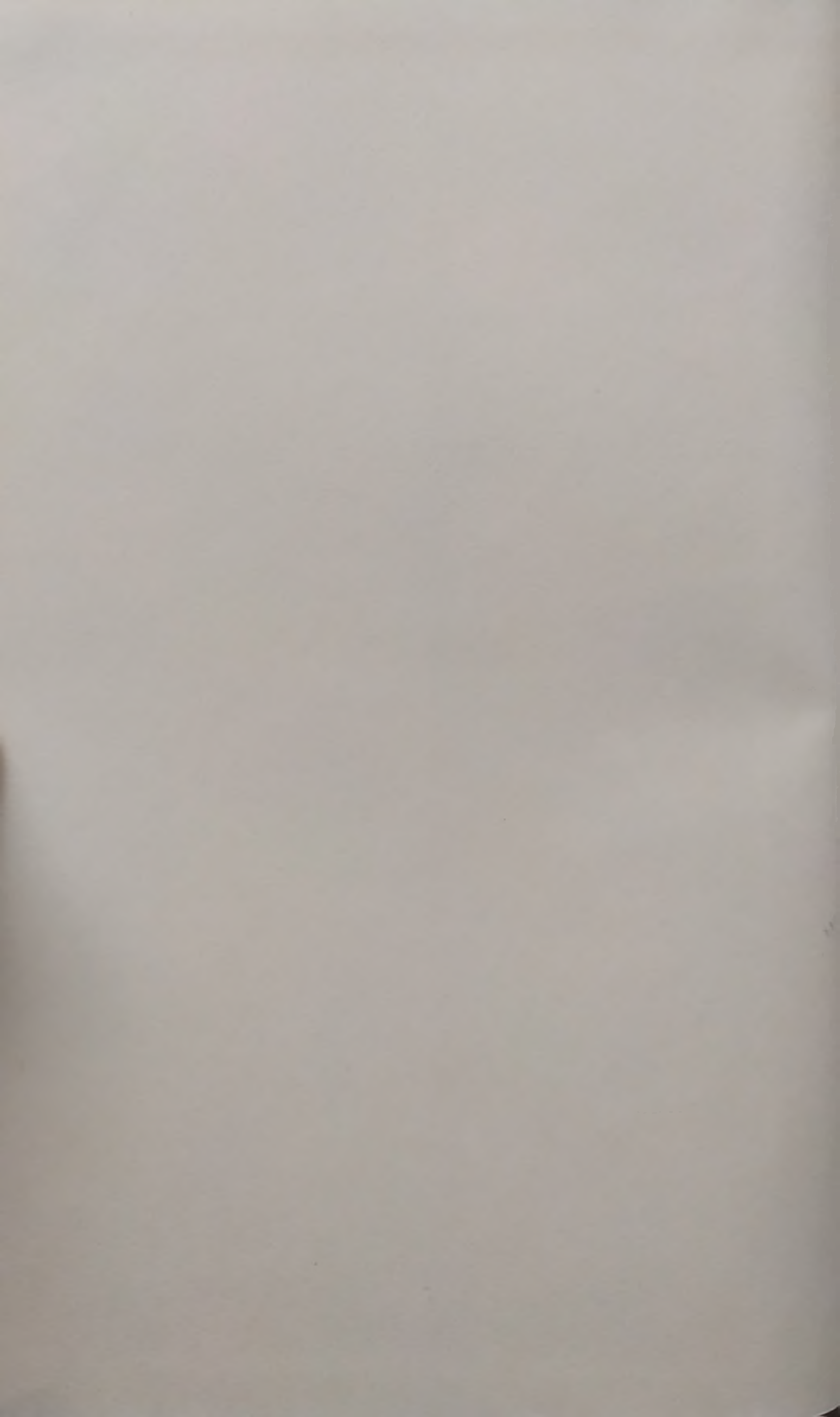
Das Sufitum ist der „innere" Islam, d. h. der Inbegriff all der geistigen Pfade, die auf der geoffenbarten Form des Islam fußend, zu der unmittelbaren Schau göttlicher Wirklichkeit führen. Sufische Erkenntnis ist zugleich Wissen und Sein. So ist das Sufitum ein Weg zur Einung mit Gott, im Sinne einer jeden echten Mystik und weist auf geistige Wirklichkeiten hin, die über den bloßen Verstand erhaben sind. Darin ist die sufische Weisheit den anderen erkenntnishaften Lehren des Morgenlandes wie dem Verdanta verwandt, und weist auch Ähnlichkeiten auf mit den Schriften Meister Eckeharts. Im Mittelalter hat sie die Geistigkeit des Abendlandes stark angeregt. Sie spiegelt sich u. a. in Dantes göttlicher Komödie.

Die sufische Lehre von den Urwahrheiten ist bis heute in europäischer Sprache noch kaum bekannt. Es ist der Zweck des vorliegenden Buches, sowohl das Wesen des Sufitums im allgemeinen darzustellen wie die hauptsächlichen Gesichtspunkte aufzuzeigen, welche die geistige Verwirklichung, die Stufen der Einung bedingen. Das Buch beruht auf einer wirklichen Kenntnis der sufischen Überlieferung, die auf der Offenbarung des Koran aufbaut. Es bietet selbst dem Fachgelehrten Neues. Doch steht der Verfasser nicht auf dem Boden der bloßen Gelehrsamkeit; sein Ziel war, all jene anzusprechen, die über die Grenzen der modernen Welt hinausblicken und Ausschau halten nach den allgültigen Wahrheiten, die jeder echten heiligen Lehre zugrunde liegen.

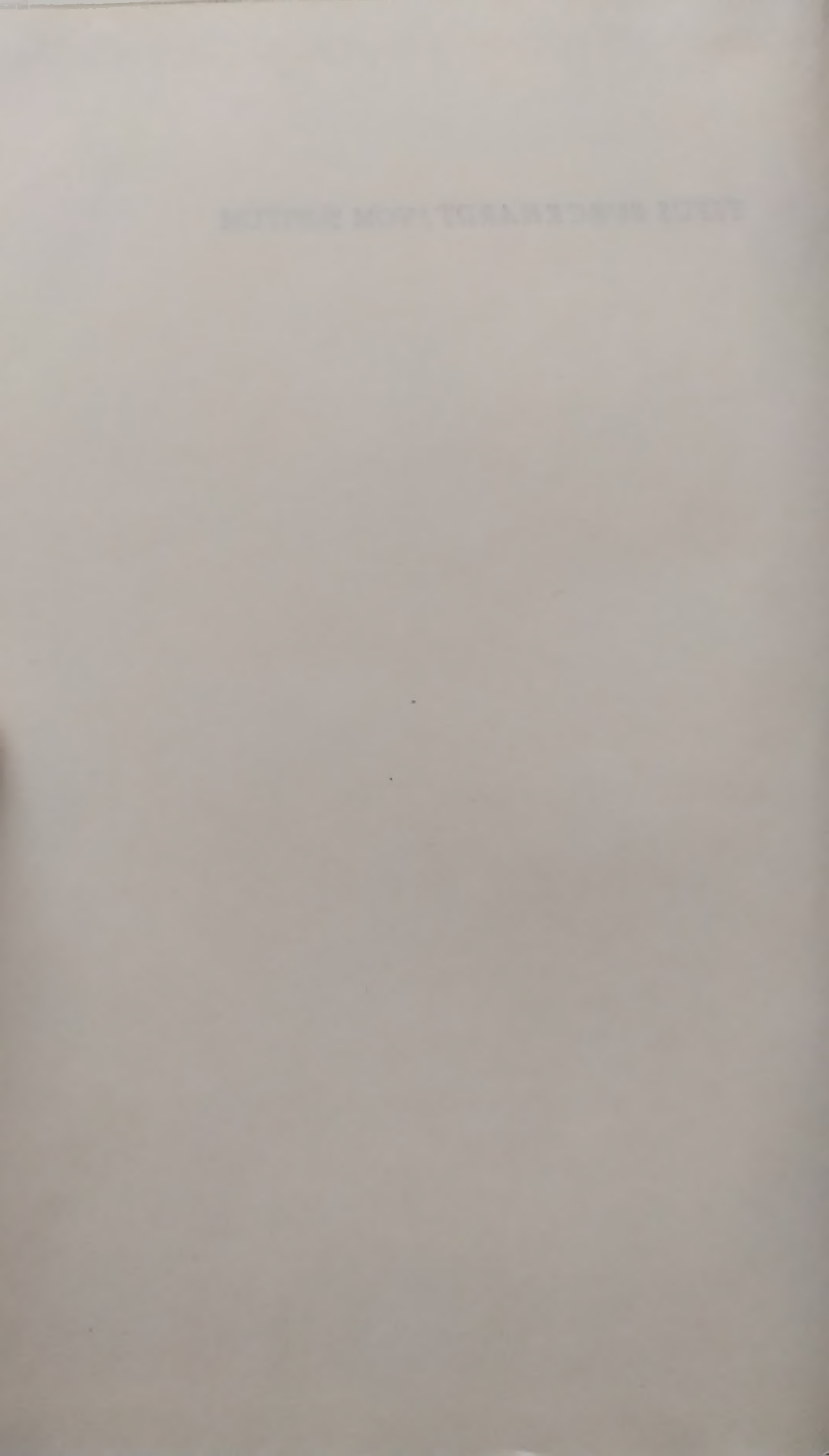
Umschlagszeichnung: V. Bogo

MÜNCHEN-PLANEGG

19.J



TITUS BURCKHARDT / VOM SUFITUM



TITUS BURCKHARDT

VOM SUFITUM

EINFÜHRUNG IN DIE MYSTIK DES ISLAM



1953

OTTO-WILHELM-BARTH-VERLAG GMBH
MÜNCHEN-PLANEGG

Dieses Werk gehört zur Reihe

JEAN HERBERT: WEISHEIT AUS DEM OSTEN

Schutzumschlag und Einband von Viktor Bogo

 Gedruckt bei Buchdruckerei Josef Deschler, München 5, Baaderstraße 56.

VORWORT

DIE VORLIEGENDE ARBEIT DIENE ALS EINführung in die lehrliche Sprache des Sufitums *(at-Taçawwûf)*. Vorerst aber sei der Gesichtspunkt, unter welchem wir diesen Gegenstand behandeln, angegeben: Wir stellen uns nicht auf den Boden der bloßen Gelehrsamkeit, sondern setzen uns vorweg zum Ziel, allen jenen behilflich zu sein, die über die Grenzen der modernen Welt hinausblickend Ausschau halten nach den allgültigen Wahrheiten, die jeder heiligen Lehre zugrunde liegen.

Es sei gleich gesagt, daß die schulmäßige Wissenschaft nur von sehr beiläufigem Nutzen ist, wo es darum geht, sich den geistigen Gehalt morgenländischer Lehren anzueignen, was ja auch nicht der Zweck einer wissenschaftlichen Arbeitsweise sein kann; denn eine solche betrachtet notwendigerweise die Dinge von außen her, in ihrem rein geschichtlichen und vergänglichen Dasein. Es gibt Ausdruckswelten, die sich nur „von innen heraus" verstehen lassen, durch ein geistiges Eindringen, dessen Weise gerade deshalb, weil sie rein geistig ist, den bloß folgernden Verstand übersteigt; derselbe kann sogar zum Hindernis

werden, sofern er mit gedanklichen Gewohnheiten durchsetzt ist, ganz abgesehen von den rationalistischen und fortschrittsgläubigen Vorurteilen, die den Geist der weitaus meisten Abendländer belasten. Daher kommt es, daß die meisten europäischen Gelehrten, die das Sufitum erforschten, dessen wirkliche Stellung verkannten. Der modern gebildete Mensch ist nicht mehr gewohnt in Sinnbildern zu denken. So unterscheiden die heutigen Forscher selten richtig zwischen dem, was bei zwei verschiedenen überlieferten Ausdrücken ihren äußeren Formen zuzurechnen ist, und deren wesentlichen Inhalten; sie werden dazu verleitet, überall da, wo es sich in Wirklichkeit um das Zusammentreffen zweier geistiger Sichten handelt, Anleihen einer Überlieferung bei der anderen zu sehen und andererseits grundlegende Gegensätze anzunehmen, wo nur Verschiedenheit der Gesichtspunkte oder Ausdrucksweisen vorliegt[1]). Solche Verwechslungen aber sind unvermeidlich, wo bloßes Bücherwissen dazu bevollmächtigt, sich mit Dingen abzugeben, die im Morgenlande ganz natürlich den Menschen überlassen bleiben, die zu wirklicher Einsicht begabt sind und die sich diesen Bereichen des Geistes aus innerer Wahlverwandtschaft widmen, geleitet von den Erben lebendiger Überlieferung.

Im folgenden wollen wir versuchen, die geistige Sicht des Sufitums darzulegen, und zu diesem Zwecke werden wir uns dessen Ausdrucksweise aneignen, indem wir so weit als möglich die für den europäischen Leser nötigen Erläuterungen beifügen. Gleichzeitig werden wir auch zu gewissen sufischen Begriffen die entsprechenden Ausdrücke anderer Überlieferungen erwähnen, ohne daß wir damit dem sufischen Gesichtspunkte Gewalt antäten, denn das

Sufitum hat stets das geistige Gesetz anerkannt, nach welchem die göttliche Offenbarung sich je nach den menschlichen Gemeinschaften, denen sie zugedacht ist, in verschiedene Formen kleidet. Der Koran selbst weist auf dieses Gesetz hin, wenn auch nur einbegriffenermaßen und in der Sprache, die den Religionen abrahamischen Stammes eignet[2]). Wir wissen wohl, daß Vergleiche zwischen verschiedenen überlieferten „Bildersprachen“ leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben; die sufischen Meister haben sich deshalb gewöhnlich darauf beschränkt, die Allseitigkeit der Offenbarung grundsätzlich zu bejahen, ohne näher auf die daraus folgenden Entsprechungen zu anderen als der islamischen Religion einzugehen, womit Sie auf den Glauben der Einfältigen Rücksicht nahmen; denn wenn auch der Glauben im Keim Erkenntnis ist — ansonst er ja nur Meinung wäre —, so ist doch sein Licht ganz umhüllt vom Gefühle, das seiner Natur gemäß an einer bestimmten Übersetzung der allseitigen Wahrheit haftet und dazu neigt, alles, was einer anderen eingegebenen Ausdrucksweise entspringt, zu verneinen. Immerhin ist diese Rücksicht auf den Glauben einer Gemeinschaft nur solange Gebot, als die Kultur, die diese Gemeinschaft beschützt, eine gleichsam lückenlose Welt darstellt; diese Lage kann sich ändern, wenn zwei verschiedene überlieferungstreue Welten einander begegnen, wie das mit dem Islam und dem Hindutum unter den Mogulkaisern der Fall war, und um so mehr, wenn sich überhaupt die Umrisse der großen, überlieferungstreuen Kulturen zersetzen. In dem Zeitalter der Verwirrung und Vermischung, in dem wir leben, drängen sich gewisse Vergleiche von selbst auf, wenigstens für jene, die für geistige Formen

empfänglich sind; es genügt nicht mehr, die Fragen, die sich daraus ergeben, stillschweigend zu übergehen.

Andererseits ist es wohl möglich, daß die Begegnung mit einer geistigen Ausdrucksform wie der sufischen, statt vom eigenen geistigen Erbe — und das wird in diesem Falle vornehmlich das christliche sein — abzulenken, zu einer neuen Erfaßnis desselben anregt. Vom christlichen Standpunkte aus kann man die sufische Weisheit, wenn man überhaupt ihren Sinn erahnt, nicht anders denn als ein Werk des Heiligen Geistes auffassen.

Eines muß vor allem wohl verstanden sein, nämlich, daß die beschaulichen Geister, welche die wesentliche Einheit aller Formen von echter Überlieferung anerkannten, deshalb keineswegs dazu neigten, die Umrisse der einzelnen Religionen zu verwischen, noch auch die Notwendigkeit dieses oder jenes heiligen Gesetzes auf seiner Ebene zu verkennen, ganz im Gegenteil, denn die Mannigfalt der Glaubensformen verrät nicht nur das Ungenügen jedes förmlichen Ausdruckes angesichts der unbegrenzten Wahrheit, sie bezeugt zugleich auch mittelbar, daß jede dieser Formen geistig ursprünglich ist, das heißt, daß jeder etwas Unnachahmliches eignet, worin sich gerade die Einzigkeit des ihnen allen gemeinsamen Grundes kundgibt: Die Nabe eines Rades, in der die Speichen sich vereinen, ist auch das, was deren auseinanderstrebende Richtungen festlegt.

Unsere Einführung in die lehrliche Sprache des Sufitums will und kann nicht mehr als eine Anregung zum eigenen Forschen sein. Wir sind uns bewußt, daß eine solche zusammenfassende Darstellung einer sehr schematischen Umrißzeichnung gleicht. Bei unserer Andeutung der Lehre

legen wir das meiste Gewicht auf deren metaphysischen Anblick, als der Voraussetzung alles übrigen; von der Methode sei nur nebenbei die Rede, soweit eben, als sie ihrerseits die Darstellung der reinen Lehre mitbestimmt. Für gewisse Teilanblicke der Lehre, die wir zusammenfassen, beziehen wir uns in erster Linie auf das Werk von Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî, dessen Rolle im Sufitum etwa der von Shrî Shankarâchârya im Vedantatum vergleichbar ist, sowie auf 'Abd al-Karîm al-Djîlî.

Da das Sufitum eine Überlieferung im wahren Sinne des Wortes, das heißt die Weitergabe einer ursprünglich göttlichen Weisheit ist, so ist es zugleich Bewahrung in der Zeit und ständige Erneuerung in der Wiederbegegnung mit seinem zeitlosen Ursprung. Was sich beschreiben läßt, ist vor allem die dauernde Gestalt, nicht deren Erneuerung im Geist.

I

VOM WESEN DES SUFITUMS

AT-TAÇAWWÛF

Entgegen manchen oberflächlichen Urteilen ist das Sufitum *(at-Taçawwûf[3])* nicht bloß eine geistige Bewegung im Rahmen der islamischen Welt, sondern, wie seine Vertreter bezeugen, nichts anderes als der „innere" oder „inwendige" *(bâtin)* Islam, das heißt der Weg zur unmittelbaren Schau der geistigen Wirklichkeiten, die sich in den Formen des islamischen Gottesdienstes ausdrücken. Im Vergleich dazu ist der allgemein verbindliche Islam, wenn auch nicht „äußerlich" im gewöhnlichen Sinne des Wortes, so doch verhältnismäßig „auswendig" *(zhâhir)*, denn er kann, da er sich gleichermaßen an alle Gläubigen richtet, nicht gut mehr sein als die Befolgung der Gesetze, die jene geistigen Wirklichkeiten auf irdischer Ebene, den Bedingungen eines Zeitalters und einer Umwelt gemäß ausdrücken. Die Unterscheidung, die hier gemeint ist, entspricht jener, welche die Griechen mit der von „esoterisch" und „exoterisch" meinten. Sie darf nicht so verstanden werden, als ob der „äußere" Islam nicht auch der innerlichen Hingabe sowie der Gnade bedürfte; die Wege scheiden sich dahin, daß die Menge der Gläubigen nach einem glückse-

ligen Zustande nach dem Tode strebt, einem Zustande, der eben kraft dem mittelbaren, in Werk und Gesinnung liegenden Teilhaben an den göttlichen Wahrheiten erreicht wird, während das Sufitum, ohne jenes auszuschließen, wesentlich sein Ziel in sich selber hat, dadurch nämlich, daß es die unmittelbare Erkenntnis des Ewigen zu eröffnen vermag; diese aber ist mit ihrem Gegenstande eins und befreit von der zwangsläufigen Verkettung der ichhaften Daseine. — Der geistige Zustand des *Baqâ*, auf den der sufische Weg hinstrebt, und dessen Name die reine „Dauer" jenseits von jeglicher Form bedeutet, ist nichts anderes als der Zustand des *Moksha*, der „Befreiung", von dem die indischen Lehren künden, ebenso wie die „Auslöschung" *(al-Fanâ)* des geschöpflichen Ichs, die der „Dauer" vorausgeht, dem *Nirvâna* als verneinender Begriff entspricht.

Damit das Sufitum eine solche Möglichkeit in sich fasse, muß es mit dem „Kerne" *(al-Lubb)* der überlieferten Glaubensform, die sein Träger ist, wesenseins sein. Es kann nicht dem Islam hinzugefügt sein, ansonst sein Verhältnis zu dessen geistigen Mitteln beiläufig oder gar unecht wäre; in der Tat ist es der übermenschlichen Quelle dieser Mittel näher als die „äußere" und allgemein verbindliche Glaubensform, hat es doch tätig, wenn auch rein innerlich teil an der Wirklichkeit, die diese Glaubensform offenbart hat und sie auch weiterhin, durch ihre zeitlose und unbewegt tätige Gegenwart am Leben erhält.

Es kann wohl äußeren Beobachtern entgehen, daß das Sufitum solchermaßen die Mitte der geistigen Welt des Islam einnimmt, denn gerade dadurch, daß die Esoterik

— wir meinen die „inwendige" Lehre — sich des Sinnes der Formen bewußt ist, besitzt sie diesen gegenüber eine gewisse geistige Selbständigkeit und kann sich manche Begriffe und Sinnbilder, die einem anderen als ihrem eigenen glaubensmäßigen Nährboden entstammen, für ihre Belehrungen aneignen. Es mag seltsam erscheinen, daß das Sufitum als das „Herz" oder der „Geist" des Islam *(Rûh al-Islâm* oder *Qalb al-Islâm)* zugleich auch innerhalb der islamischen Welt jenen Geist darstellt, der den gedanklichen Umrissen dieser Welt gegenüber am freiesten ist, und das kraft einer Freiheit, die nicht zu verwechseln ist mit jener nur scheinbaren, die von aufrührerischen Strömungen zur Schau getragen wird — denn niemand ist geistig frei von ererbten Formen dadurch, daß er sie aus Unverständnis verleugnet —. Und doch entspricht diese Stellung, die das Sufitum seinem eigentlichen Wesen und nicht bloß seiner geschichtlichen Einkleidung nach[4]) innerhalb des Islam einnimmt, genau der Rolle des Herzens im menschlichen Wesen, insofern nämlich das Herz sowohl die belebende Mitte des Leibes wie auch, seinem innersten Sinne gemäß, der „Sitz" einer aller Form überlegenen Wesenheit ist.

Die europäischen Forscher, die ihrer Bildung nach dazu neigen, alles auf geschichtliche Zusammenhänge zurückzuführen, konnten sich natürlich dieses zwiefache Antlitz des Sufitums nicht anders denn aus dem Islam fremden Einflüssen erklären. So haben sie den Ursprung des Sufitums, je nach ihrem eigenen Gesichtsfeld, iranischen, indischen, neuplatonischen oder christlichen Quellen zugeschrieben. Diese sich widersprechenden Zuschreibungen heben sich denn auch gegenseitig mehr oder weniger auf.

Es gibt letzten Endes keinen gültigen Einwand gegen die Echtheit der in ununterbrochener Kette *(Silsilah)* vom Propheten selbst herstammenden Fortzeugung der sufischen Meister. Doch liegt der entscheidende Beweis für den mohammedischen Ursprung des Sufitums nicht in geschichtlichen Tatsachen, sondern im Wesen des Sufitums selber, denn wenn die sufische Weisheit nicht-islamischen Quellen entflösse, so könnten jene, die nach ihr streben — und es handelt sich ja nicht um eine aus Büchern geschöpfte oder nur gedankliche Weisheit —, dieselbe nicht von koranischen Sinnbildern aus immer wieder neu verwirklichen; nun ist aber alles, was zum wesentlichen und unveränderlichen Bestande des sufischen Weges gehört, dem Koran und den Belehrungen des Propheten entnommen.
Was jenen Behauptungen europäischer Wissenschaftler einen Anschein von Wahrheit verleiht, ist, wie wir schon sagten, der Umstand, daß es den sufischen Meistern möglich war, bei ihren Darstellungen der Lehre Begriffe zu verwenden, die einem der vielen, von der islamischen Kultur aufgeschluckten vorislamischen Erbteile entstammten, vorausgesetzt, daß die verwendeten Begriffe und Bilder den Wahrheiten entsprachen, die es zu verdeutlichen galt, und die übrigens schon in der rein prophetischen Sinnbildlichkeit beschlossen liegen. Der Grundstock der sufischen Lehre kommt vom Propheten her; allein, da die lehrlichen Weisheiten einer unbegrenzten Entfaltung fähig sind, so bestand kein Grund, Ausdrucksweisen zu vermeiden, die ihrer Art nach nicht dem Islam wesensfremd sind. Die Lehre ist nicht nur eine Andeutung der an sich unübertragbaren Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten, sie ist auch eine frei reifende Frucht dieser Erkenntnis selber,

und so kommt es, daß sich die geistige Echtheit des Sufitums ebensowohl in der sinngetreuen Erhaltung islamischer Formen kundtut wie auch in der lebendigen Fähigkeit, sinnverwandte Formen den vom Propheten gegebenen Lehren anzugleichen. Das aber gilt nicht nur für rein lehrliche Ausdrucksformen, sondern auch für geistige Hilfsmittel, die einer Kunst entliehen sind.
Zu diesen tatsächlichen, wenn auch beiläufigen Anleihen bei anderen Kulturen kommen geistige Verwandtschaften, die ihren Grund darin haben, daß jede Esoterik Wahrheiten zu Tage fördert, die das allgemein verbindliche Dogma schon deshalb verhüllen muß, weil mit dem Wegfallen der gedanklichen Umrisse, die eine bestimmte Glaubensform von anderen abheben, allzu leicht auch die Stützpunkte schwinden, die den Sinn der mehr gefühlsmäßig als rein geistig erlebenden Gläubigen auf das Wesentliche hinlenken. Hierhin gehört im Falle des Islam, der sich der Vielgötterei der alten Araber entgegenstellt, die dogmatisch unbedingte Verneinung all dessen, was eine Vielheit in die göttliche Natur hineinzutragen scheint, wogegen das Sufitum, das selbst nie die alle Vielheit überragende Einheit Gottes außer acht läßt, die Sinnbildlichkeit einer vielheitlichen Gottesdarstellung wie der indischen grundsätzlich verstehen kann, ja manchmal seinerseits, zu rein besinnlichen Zwecken, die göttlichen „Anblicke" oder „Namen" wie Personen, die handeln, die geben oder empfangen, beschreibt.
Um so eher zeichnen sich Verwandtschaften zwischen dem Sufitum und dem aus gleichem abrahamischen Stamme entspringenden Christentum ab, zumal das letztere, wie es der Sufi 'Abd al-Karîm al-Djîlî in seinem Buche *Al-*

Insân al-kâmil („Vom allheitlichen Menschen“) darlegt, gewisse esoterische Wahrheiten hervorkehrt; in der Tat erscheinen die christlichen Dogmen, die allesamt im Dogma der göttlich-menschlichen Natur Christi beschlossen liegen, im Lichte der sufischen Lehre als eine Zusammenfassung der Wahrheiten, die sich auf die Einswerdung in Gott beziehen. So stellt sich die christliche Lehre, sufisch gesehen, gewissermaßen als ein in Christus verkörpertes Sufitum dar — weshalb auch die Sufi Christus unter allen Gottesboten *(Rusul)* als den Meister des geistigen Pfades verehren —, ebenso wie man im Sufitum die Züge eines von der ausschließlichen und weihemäßigen Bindung an Christus losgelösten Christentums entdecken mag. Man darf sich jedoch nicht darüber täuschen lassen, daß die geistigen Gestalten beider Überlieferungen ebensosehr voneinander verschieden sind wie zwei Kristalle, die zwar beide das Licht gleicherweise durchlassen, jedoch innerlich nach verschiedenen geometrischen Regeln gefügt sind. Wie weit auch der lehrliche Gesichtskreis einer Esoterik sein mag, nie mündet sie, als geistiger Weg und Lebensform, in die Esoterik einer anderen Überlieferung ein. Um das zu verdeutlichen, können wir auf das Bild zurückgreifen, nach welchem die verschiedenen Überlieferungen wie Speichen sind, die in einer einzigen Nabe — oder genauer gesagt, wie Strahlen eines Kreises, die in einem einzigen Mittelpunkte zusammenlaufen: Je näher die Strahlen dem Mittelpunkte, desto näher sind sie ohne Zweifel auch einander; allein, sie werden sich nie treffen, es sei denn im Mittelpunkte selber, wo sie aufhören Strahlen zu sein. Nun besteht aber ihr Wesen als Pfade, die vom Umkreise zur Mitte führen, eben in ihrer jeweiligen

Richtung; diese allein ist wesentlich, und ihr kommt auch, rein räumlich betrachtet, eine Eigenschaft zu, die nicht wie der Abstand zwischen den zusammenlaufenden Linien Zunahme und Abnahme duldet. Als Weg nach der göttlichen Mitte hat jede Esoterik ihre durchaus eigene Richtung, so nahe die Wege auch nebeneinander liegen mögen. Das Verständnis allein eilt gleichsam voraus und begreift jede mögliche Richtung von der alle vereinenden Mitte aus, soweit eben die geistige Voraussicht von dieser auszugehen vermag.

Die Behauptung einer vorislamisch iranischen Quelle des Sufitums wird meistens mit dem Hinweis auf die sufische Sinnbildlichkeit des Lichtes begründet, wo doch dieselbe im Wesen der Dinge liegt und demzufolge auch von allen Überlieferungen gebraucht wird; der Koran selbst sagt: „Gott ist das Licht der Himmel und der Erde..." (Sure des Lichtes, XXIV, 35). Vollends irrtümlich ist es zu meinen, daß die sinnbildliche Gegenüberstellung von Licht und Finsternis in gewissen sufischen Lehren eine göttliche Zweiheit, die man dem Persertum zuschreibt, fortsetze, denn diese Gegenüberstellung dient im Gegenteil dazu, die Scheinbarkeit jeglicher Zweiheit darzutun und sie auf die Einheit zurückzuführen: Das Licht ist das unmittelbarste Bild des Seins; dagegen ist die Finsternis, als das an sich Unsichtbare, das Nicht-Sein, und zwar in einem doppelten Sinne, nämlich einerseits als das bloße Nichts und andererseits als der unfaßbare Zustand reiner Nicht-Kundgebung. Die Welt ist Finsternis in ihrer Nichtigkeit; als Brechung des reinen Lichtes kommt ihr ein verhältnismäßiges Dasein zu; sie ist gleichsam mit Nichts vermengtes Sein; ihr Sein ist göttlich,

während das Nichts an sich gar nicht besteht, ebenso wie der Schatten ohne das Licht nichts wäre. Andererseits ist das göttliche Wesen, das jenseits aller Kundgebung ist, einer Finsternis jenseits — oder im Innersten — des Lichtes vergleichbar; — ein Sinnbild, das auch der heilige Dionysius Areopagita verwendet.

Weit mehr Anschein geschichtlicher Nachfolge liegt in der Beziehung des Sufitums zu den Lehren der Neuplatoniker. Nicht nur erscheint die Lehre Plotins wie eine Vorwegnahme gewisser Anblicke der sufischen Lehre; die sufische Kosmologie ist weitgehend mit Begriffen aufgebaut, die griechisch-alexandrinischen Kosmologen, wie Empedokles und Plotin, entliehen sind. Doch hat es neben den sufischen Meistern, die sich in ihren Schriften einer nahezu philosophischen Sprache bedienten und die das griechische Erbe mehr oder weniger benutzten, stets auch andere, geistig nicht minder weitsichtige gegeben, deren Belehrungen rein nur dem Koran und der prophetischen Überlieferung entflossen. Andererseits verleiht oft die Übertragung griechischer Begriffe und Sinnbilder in die sufische Lehre diesen eine unerwartete Reichweite, was nur deshalb möglich ist, weil das Sufitum seine geistige Eingebung nicht aus diesen griechischen Erbteilen, sondern aus einer wesentlicheren und unmittelbaren Quelle empfängt. Dasselbe gilt schließlich auch für das Verhältnis des früheren Christentums zum gleichen griechisch-alexandrinischen Erbe; der platonische Einschlag, den man den sufischen Belehrungen zur Last legt, ist derselbe, der auch bei den griechischen Kirchenvätern vorkommt, deren Lehre doch unverkennbar apostolisch bleibt. Man kann höchstens sagen, daß sich das griechisch-platonische Erbe noch leichter in die isla-

mische Metaphysik einverleiben ließ, weil schon die islamische Lehre von der Einheit den Rahmen dazu bot. Für die sufischen Meister, die über eine philosophische Bildung verfügten, ging übrigens das geistige Gesichtsfeld des Aristoteles als ausgesprochen verstandesmäßige — wenn auch keineswegs schon „rationalistische" — Erkenntnis in der umfassenderen Schau Platos auf; der Gegensatz zwischen den Aussagen dieser beiden Meister des Altertums löst sich von selbst auf, sobald man sie nicht gleicherweise auf die verstandesmäßige Ebene bezieht, sondern die Sprache Platos in ihren wesentlichen Teilen sinnbildlich versteht[5]). Ähnlich verhält es sich mit der Einbeziehung gewisser alexandrinischer Kosmologien, die wie Überbleibsel uralter, bereits dem Aberglauben anheimfallender Überlieferungen vorkamen: Sowie das Licht der Urwahrheiten, die das Sufitum in sich selber verwirklicht, auf diese Bruchstücke fiel, wurden sie geistig wieder durchsichtig[6]).

So berechtigen gewisse Verwandtschaften zwischen der sufischen Lehre und außerislamischen Lehren keineswegs dazu, eine geschichtliche Abhängigkeit anzunehmen, mag auch eine solche bisweilen in den Ausdrücken selber bestehen. Wie bei einem lebendigen Wesen liegt die Ursprünglichkeit einer Überlieferung nicht in den Stoffen, aus denen sie sich aufbaut, sondern in ihrer besonderen Fähigkeit, sich solche anzugleichen. Nun ist aber die Lehre nur ein Anblick der sufischen Überlieferung. Damit diese vollständig sei, müssen noch andere Elemente hinzukommen, die wir hier nur kurz erwähnen wollen: Um den geistigen Weg zu eröffnen, gehört zur Lehre, die an sich unerläßlich ist, die Einweihung und die Methode; und

wenn wir nicht auch den Meister als viertes nennen, so nur deshalb, weil die Methode sein Vorhandensein voraussetzt.

Die Lehre, sofern sie schriftlich niedergelegt ist, stellt meistens nur eine Vorstufe, eine Erweiterung oder manchmal auch eine knappe Aufzeichnung der mündlich überlieferten Belehrung dar; und dieser Umstand macht es, nebenbei gesagt, oft sehr schwer, an Hand geschichtlicher Spuren den Verzweigungen sufischer Überlieferung nachzugehen.

Die sufische Einweihung besteht in der Übertragung eines geistigen Einflusses[7]) oder Segens *(Barakah)* und wird von einem Vertreter der „Kette", die bis auf den Propheten zurückgeht, gegeben. In den meisten Fällen weiht der Meister *(Sheikh* oder *Murshid*, persisch *Pîr)* ein, der auch die Methode weitergibt und die Mittel zur geistigen Ansammlung entsprechend den Fähigkeiten der Jünger austeilt. Der allgemeine Rahmen der Methode bleibt stets das islamische Gesetz, wenn es auch vereinzelte Sufi gegeben hat, die infolge ihrer besonderen geistigen Zustände nicht mehr am allgemein verbindlichen Gottesdienst des Islam teilnahmen. Damit man daraus keinen Einwand gegen die mohammedische Ableitung des Sufitums schöpfe, sei gesagt, daß dessen wesentlichste geistige Mittel, die unter außerordentlichen Umständen die allgemein verbindlichen Riten des Islam ersetzen können, wie Gewölbeschlüssel der ganzen islamischen Sinnbildlichkeit sind, und auch in diesem Sinne vom Propheten selbst gegeben wurden.

Mit dem Gesagten darf etwas anderes nicht verwechselt werden: Manche Sufi haben öffentlich Haltungen kund-

getan, die ohne dem Geiste der Überlieferung zuwiderzulaufen die Menge der gewöhnlichen Gläubigen vor den Kopf stießen; es ist das eine Weise, sich der seelischen Strömung der Masse, die auf alle Fälle etwas Dumpfes hat, entgegenzustellen und sich gedanklicher Gewohnheiten zu entledigen.

Die mannigfachen Zweige der geistigen Fortpflanzung des Sufitums entsprechen ganz natürlich ebensovielen „Pfaden“ *(Turuq,* wobei jeder Meister, von dem an ein besonderer Zweig unterschieden wird, die Vollmacht besitzt, die Methode den Fähigkeiten einer gewissen Art zur Geistigkeit begabter Menschen anzupassen. Die verschiedenen „Pfade“ ergeben sich demnach aus verschiedenen „Berufungen“ und sind allesamt auf dasselbe Ziel gerichtet; sie haben nichts mit Spaltungen oder „Sekten“ innerhalb des Sufitums zu tun, wiewohl auch teilweise Entartungen vorkamen, aus denen in der Folge eigentliche Sekten hervorgingen. Das Anzeichen eines sektiererischen Hanges ist stets die mengenhafte und leidenschaftliche Ausbreitung der betreffenden Gemeinschaft, wie auch die Erhebung eines bloß sittlichen Wertes über das Wahrheitliche. Das echte Sufitum kann nie zu einer „Bewegung“ werden, dieweil es sich an das wendet, was im Menschen am unbewegtesten ist, nämlich an den beschaulichen Geist.

Dem widerspricht keineswegs der Umstand, daß manche *Turuq*, wie zum Beispiel die *Qâdiriyah*, die *Darqawiyah*, die *Naqshabandiyah*, äußere, im Volke verbreitete Kreise besitzen; denn dadurch, daß diese Kreise keineswegs dem allgemein verbindlichen Glauben entgegengesetzt sind, sondern vielmehr nur eine innigere Weise desselben vertreten, können sie nicht mit Sekten verglichen werden.

Die volkstümliche Verbreitung von an und für sich rein geistig gerichteten *Turuq* erklärt sich übrigens daraus, daß die esoterische Sinnbildlichkeit um ihres urtümlichen Wesens willen dem einfachen Volke einleuchtet, während sie den Schriftgelehrten sehr oft verschlossen bleibt. Das durch keinen gedanklichen Hochmut verdorbene Volk erlebt ein esoterisches Sinnbild ganzheitlich und setzt sich dadurch, auch wenn das Verständnis nicht tief eindringt, gewissermaßen dem lebendigen Strahle eines geistigen Einflusses aus, wogegen der Gelehrte, der nicht einsieht, daß alle menschliche Gelehrsamkeit hinfällig ist, zu keiner ganzheitlichen Schau gelangt. Die Gefährdung der im Volke weit verbreiteten Kreise liegt darin, daß leicht das seelische Erleben mit dem Geiste verwechselt wird, während für den Gelehrten die Gefahr des Ungeistes in der Verwechslung des menschlichen, folgernden Verstandes mit dem reinen Geist besteht. Stets kommt der Ungeist in der Bewegtheit des Denkens zum Vorschein, während der reine Geist in sich selber ruhend, unmittelbar und von ungetrübter Heiterkeit ist.
Wenn der Islam sich trotz der so schwankenden Natur der menschlichen Seele und trotz der völkischen Vielfalt, die er umfaßt, durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat, so liegt das gewiß nicht an seinem verhältnismäßig leidenschaftlichen und kriegerischen Wesen, das ihm als Gemeinschaft eignet, sondern daran, daß ihm eine Möglichkeit geistiger Schau innewohnt, die unbeweglich die Strömungen der menschlichen Leidenschaften überragt. Deshalb wird das Sufitum so lange bestehen, und sei es auch nur im Keime, als der Islam als solcher bestehen bleibt, und umgekehrt.

SUFITUM UND MYSTIK

Die Bezeichnung des Sufitums als „islamische Mystik“ kann gelten, vorausgesetzt, daß man den Ausdruck „Mystik“ im Sinne der griechischen Väter und ihrer geistigen Nachfolger versteht, nämlich als etwas, das sich auf die Erkenntnis der „Mysterien“ bezieht. Nun wird aber im neuzeitlichen Europa, etwa seit der Renaissance, der Ausdruck ganz unberechtigt auch auf Einstellungen und Erfahrungen übertragen, die trotz außerordentlichen, ja wunderbaren Zügen, die ihnen eignen mögen, dennoch von ichhafter Färbung sind und jedenfalls den Horizont des bloßen Glaubens nicht erkenntnishaft übersteigen. Gewiß gibt es sowohl im Morgenlande wie auch im Abendlande gewisse Grenzfälle, wie etwa der des *Madjdhûb* genannten „Gottesnarren“, bei dem die göttliche Anziehung *(al-Djadhb)* so sehr über seine gedanklichen Fähigkeiten überwiegt, daß diese wie gestört erscheinen, weshalb ein *Madjdhûb* in der Tat nicht fähig ist, seinen geistigen Zustand lehrlich zu beschreiben. Es kann auch ausnahmsweise vorkommen, daß sich bei einem Menschen ein wahrer geistiger Zustand fast ohne die Beihilfe einer regelmäßigen Methode einstellt, denn

der „Geist weht, wo er will“. Allein, in der islamischen Welt wird der Name *Taçawwûf* nur auf die geistigen Pfade angewendet, die eine esoterische Lehre und eine Weitergabe von Meister zu Meister voraussetzen; man kann also *Taçawwûf* nur dann mit „Mystik“ wiedergeben, wenn man ausdrücklich Mystik in ebendiesem strengen Sinne, das heißt, in ihrem ursprünglichen Sinne auffaßt. So verstanden ist es richtig, die Sufi den christlichen Mystikern zu vergleichen. Jedoch findet dabei eine gewisse Verschiebung der Bedeutung statt, die zwar nichts von der Allgemeingültigkeit des Ausdruckes „Mystik“ wegnimmt, aber daran schuld ist, daß seine Übertragung auf das Sufitum nicht in jeder Hinsicht befriedigt: Die beschaulichen Geister des Christentums sind wohl jenen beschaulichen Geistern des Islam verwandt, die den Pfad der Gottesliebe *(al-Mahabbah)* — den *Bhakti-Marga* der Inder — beschreiten, doch gleichen sie, vor allem in der Zeit nach dem Mittelalter, sehr selten den morgenländischen Geistern rein erkenntnismäßiger Einstellung, wie zum Beispiel einem Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî oder, um einen Vergleich in der indischen Welt zu wählen, einem Shrî Shankarâchârya. Nun steht aber die geistige Liebe gewissermaßen in der Mitte zwischen der glaubenshaften Inbrunst und der Erkenntnis; ihre Sprache schon überträgt das Gegenüber, das jede Liebe voraussetzt, bis auf das Gebiet der letzten Einung; und das ist zweifellos einer der Gründe, weshalb in der christlichen Welt weniger deutlich zwischen der wahren Mystik und ihrem rein glaubensmäßigen Abglanze unterschieden wird, wogegen in der islamischen Welt die Esoterik, die vornehmlich eine erkenntnismäßige Einstellung bedingt, sich sogar

in ihren „bhaktischen“, von der Liebe beherrschten Weisen deutlich von der Exoterik abhebt, die sich dagegen schärfer als allgemein verbindliches Gesetz ausprägt[8]). Diese Unterschiede haben, nebenbei gesagt, nichts mit einer Überlegenheit der einen über die andere Überlieferung zu tun; sie hängen sowohl mit der besonderen Sinnesart der betreffenden Völker als auch mit dem innern Haushalte einer jeden der beiden Überlieferungen zusammen[9]).

Grundsätzlich unterscheidet sich jeder rein geistige Weg, ob es sich nun um den sufischen Weg oder um die christliche Mystik in ihrem ursprünglichen Sinne handelt, von einem nur glaubenshaften, irrtümlich „mystisch“ genannten Wege dadurch, daß der erstgenannte eine geistig tätige Haltung voraussetzt, womit wir keineswegs eine Art von geistig verbrämter Ichbehauptung meinen, sondern ganz im Gegenteil ein mehr oder weniger unmittelbares Teilhaben an der Wirklichkeit des reinen, „unpersönlichen“ Geistes, der alles Ichhafte tätig durchschneidet.

Um Mißverständnisse zu vermeiden sei gesagt, daß auch der Sufi eine innere Haltung ununterbrochener Anbetung verwirklicht, die die Formen des islamischen Gottesdienstes zum Gefäße hat und die alle Weisen seines menschlichen Daseins durchdringt; in dieser Hinsicht verhält sich auch er duldig und empfangend gegenüber der göttlichen Wirklichkeit, die sich im Verhältnis zu dieser menschlichen Duldigkeit als Gnade kundgibt; denn, wie ein sufischer Meister zu sagen pflegte: „das Geschöpf bleibt immer Knecht“ *(al-'Abdu yabqà-l-'Abd)*. Allein die rein geistige Wirklichkeit des Sufi, die seine menschlich-seelische Natur überragt, durchbricht auch, insofern sie sich in gewissen

Weisen sinnbildlich kundgibt, diese bloß dienende Haltung, die seiner ichhaften Natur gemäß ist und von der Überlieferung befohlen wird. Gewiß gelangt nicht jeder, der sich berufen fühlt, den sufischen Weg zu beschreiten, zu einer überförmlichen, seine ichhaften Grenzen geistig aufhebenden Verwirklichung, denn schließlich hängt das nicht allein von seinem Willen ab; dennoch bestimmt das Ziel des Weges nicht nur den geistigen Horizont, sondern erheischt auch gewisse geistige Mittel, die wie eine bildliche Vorwegnahme des Zieles selber sind, und die es dem, der den sufischen Weg beschreitet, ermöglichen, im Hinblick auf seine eigene seelische Gegebenheit eine geistig tätige, das heißt, eine verhältnismäßig losgelöste und in gewisser Hinsicht nicht mehr ichhafte Haltung einzunehmen.

Das geistige Wesen des Sufitums prägt sich sogar den ausgesprochen menschlichen Erfordernissen des Weges auf und zeigt sich namentlich im sufischen Begriffe der Tugend, die äußerlich mit der vom allgemeinen Glauben geforderten Tugend zusammenfallen mag, ihre geistige Tragweite aber dadurch erhält, daß sie innerlich als eine seelische Hinwendung auf eine ewige Wahrheit erlebt wird. Diese Auffassung der Tugend ist durchaus jener verwandt, die sich in den Schriften der Hesychasten wie des heiligen Gregor vom Sinai spiegelt: Die geistigen Tugenden sind da wie klare und durchsichtige Zusammenfassungen der Seele im Hinblick auf eine göttliche Wahrheit, wobei der rein menschlich-moralische Inhalt der Tugend einen ganz beiläufigen Wert hat[10]). Der sufische Geist ist daher dem „Moralismus“ innerlich entgegengesetzt, ja, es kommt vor, daß ein Sufi dem üblichen

Schema einer Tugend stracks zuwiderhandelt, um auch hierin den „Kern“ der „Schale“ vorzuziehen.
Da die Lehre nicht nur eine Grundlage des geistigen Weges ist, sondern auch ganz natürlich die Schau widerspiegelt, die das Ziel des Weges ausmacht, so kann man den Unterschied zwischen dem Sufitum und einer sogenannten Mystik rein glaubenshafter Natur auf eine lehrliche Frage zurückführen. In diesem Sinne sagen wir, daß der Gläubige, dessen geistige Sicht nicht über den Horizont der Exoterik hinausreicht, stets einen unauflöslichen Gegensatz zwischen Gott und sich selber aufrecht erhält, während der Sufi wenigstens grundsätzlich die wesentliche Einheit alles unterschiedlich Seienden oder — um dasselbe in verneinender Form auszudrücken — die Unwirklichkeit alles scheinbar von Gott Geschiedenen anerkennt. Es ist nötig, diese beiden Seiten der sufischen Einstellung wahrzunehmen, denn es kommt vor, daß der Exoteriker, und namentlich der glaubenshafte „Mystiker“, seinerseits versichert, daß er vor Gott nichts sei; doch wenn für ihn diese Wahrheit ihre ganze, allgültige Tragweite hätte, so müßte er folgerichtig auch die bejahliche Seite derselben anerkennen, nämlich, daß der wirkliche Gehalt seiner selbst, kraft dessen er nicht nichts ist, in geheimnisvoller Weise mit Gott wesenseins ist. Meister Eckhart drückt das so aus: „Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist; wenn die ganze Seele so wäre, wäre sie unerschaffen und unerschaffbar, und das ist der Geist.“ *(Aliquid est in anima increatum et increabile; si tota anima erit talis, erit increata et increabilis; et hoc est intellectus).* Das ist eine Wahrheit, die jede Esoterik grundsätzlich und einbegriffenermaßen

anerkennt, gleich was für einen Ausdruck sie ihr leihen mag[11]). Die nur glaubenshafte Denkart dagegen kennt sie nicht oder verneint sie sogar ausdrücklich, denn die große Mehrzahl der Gläubigen würde den göttlichen Geist *(Intellectus)* mit dessen nur menschlichem oder „erschaffenen" Abbilde verwechseln; auch könnte sie die wesentliche Einheit des Geistes kaum anders als nach dem Bilde einer stofflichen Einheit, die die Einzigkeit eines jeden Wesens verwischte, auffassen. In der Tat hat der Geist eine „erschaffene" Seite, und das nicht nur insofern er zur menschlichen Fähigkeit wird, sondern auch schon in seinem kosmischen Dasein, weil er ja außer dem ureigenen Wesen der Erkenntnis auch deren überall wirkendes „Mittel" ist; — doch was uns hier angeht, ist nicht die verschiedene Tragweite, die der Namen „Geist" haben kann[12]); wichtig ist, daß sich die Esoterik unabhängig von dieser Frage dadurch kennzeichnet, daß sie das insgeheim göttliche Wesen der Erkenntnis überhaupt bejaht. Aus den angedeuteten Gründen bleibt es der Exoterik verwehrt, den Ursprung jeglicher Erkenntnis und damit jeglicher Wahrheit ins Auge zu fassen, was eben bedeutet, daß die Exoterik ihre eigenen Voraussetzungen nicht selbst zu ergründen vermag und darauf angewiesen ist, dieselben nur gläubig zu bewahren; darum bleibt für sie auch das Geschöpf stets nur Geschöpf, während für die esoterische Weisheit jedes irgendwie Wahre letzten Endes nur kraft der Wahrheit besteht, die alles unsichtbar und unwandelbar durchdringt[13]).

Der Einwand, daß die Alleinheit des Geistes die wesentliche Einzigkeit eines jeden Geschöpfes aufhebe, rührt übrigens von einer ungenügenden Erfaßnis der Einheit

selbst her: Die Einzigkeit kann nur ein Anblick der göttlichen Einheit sein, wenn sie überhaupt wirklich ist; gerade das, was einem jeden Wesen zuinnerst Unvergleichliches eignet, hebt es aus der Ebene der allen Wesen gemeinen Bedingungen heraus und läßt es gewissermaßen am Geheimnis der göttlichen Einzigkeit, die sich durch nichts umschreiben läßt, teilhaben; in dieser Hinsicht ist es auch nicht mehr ein „Ich", das sich einem „Du" gegenüberstellen ließe, denn Vergleiche ebenso wie Gegenüberstellungen gibt es nur auf Grund von gemeinsamen Umständen. So kann die Gegenwart des Unerschaffenen im Erschaffenen auch ganz abgesehen von der Frage nach der Natur des Geistes rein seinlich betrachtet werden. Die sufische Lehre spricht von der wesentlichen Wirklichkeit oder Wahrheit *(Haqîqah)* eines jeden Wesens, die zeitlos ist.

Die Vorsicht, welche die Exoterik gegenüber allen Ausdrücken von der Gegenwart des Unerschaffenen im Geschöpfe walten läßt, beugt mitunter auch der Einbildung vor, der Mensch könne Gott durch seinen eigenen Willen erreichen; das zu meinen wird oft den Sufi vorgeworfen. In Wirklichkeit aber liegt die Überschätzung des Willens und des Tuns stets auf der Seite der exoterisch Denkenden, während die beschaulichen Geister nur zu gut wissen, daß die Erkenntnis nicht etwas ist, das vom Willen abhängt, wohl aber, daß der Willen seinem Wesen nach der Erkenntnis folgt. Wenn auch die Entfaltung der Erkenntnis im Menschen gewissen gesetzmäßigen Abläufen folgt, die zum Teil das Vorausgehen des Willens erfordern, so ist doch letzten Endes die Erkenntnis eine Gabe, die nicht vom Menschen kommt. Das aber wirft auch ein

Licht auf das Wesen der geistigen Mittel, von denen wir oben sagten, sie seien wie bildliche Vorwegnahmen des Zieles, auf das der geistige Weg hinstrebt: Während jegliche nur menschliche Anstrengung dazu verdammt ist auf sich selber zurückzufallen, vermögen allein die Mittel, die gleichen Wesens sind mit der überförmlichen Wahrheit, die sie andeuten[14]), den Knoten der ichhaften Besonderung — oder Täuschung — zu lösen, denn nur die Wahrheit in ihrem allhaften und über den Verstand hinausragenden Sein verzehrt ihr Gegenteil ohne Asche zurückzulassen. Im Vergleich zu dieser grundsätzlichen Auflösung des „Ichs" ist jede willenshafte Anstrengung, wie etwa die Askese *(az-Zuhd)*, nur vorbereitend und beiläufig[15]).

Wir wollen das, was wir sagten, in einer sufischen Bildersprache zusammenfassen, die den Vorteil hat, außerhalb all der Fraglichkeiten moderner Seelenkunde zu stehen. Danach streiten der Geist *(ar-Rûh)* und die Seele *(an-Nafs)* miteinander um den Besitz ihres gemeinsamen Sohnes, des Herzens *(al-Qalb)*; mit *ar-Rûh* ist hier die erkennende Wesenheit gemeint, die die ichhafte Natur durchdringt und überragt[16]); *an-Nafs* bezeichnet die *Psyche*, deren die Mitte fliehende Strebungen das ungewisse und unbeständige Bereich des Ichs ausmachen; *al-Qalb* aber, das Herz, bedeutet die innerste Fähigkeit der Seele, entsprechend dem leiblichen Herzen, welches der belebende Mittelpunkt der körperlichen Verfassung ist; es ist gewissermaßen der Schnittpunkt des lotrechten Strahles *ar-Rûh* mit der waagerechten Ebene *an-Nafs*. Nun heißt es, daß das Herz das Wesen desjenigen seiner beiden Erzeuger annimmt, der in dem Kampfe obsiegt; so-

lange die *Nafs* die Oberhand hat, ist das Herz durch sie „verschleiert", denn die Seele, die sich für ein selbständiges Ganzes hält, hüllt es gleichsam in ihren Schleier *(Hidjâb)* ein; dabei ist die *Nafs* der Welt in all dem, was diese Uneiniges und Veränderliches hat, verschworen, da sie duldig dem kosmischen Gesetze der Form gehorcht; die aber zerteilt und bindet zugleich, während der überförmliche Geist eint, indem er gleichzeitig die wesentlichen Eigenschaften jeglichen Dinges erfaßt. Wenn dagegen der Geist über die Seele siegt, so verwandelt sich das Herz in ihn und gestaltet andererseits die Seele um, durch das geistige Licht, das sich auf sie ergießt. Das Herz enthüllt sich dann als das, was es in Wahrheit ist, nämlich als die „Nische" *(Mishkât)*, die das göttliche „Geheimnis" *(as-Sirr)* im Menschen birgt.

In diesen Bildern erscheint der Geist in einer männlichen Rolle im Verhältnis zur weiblichen Seele, trotzdem das arabische Wort für Geist, *ar-Rûh*, weiblichen Geschlechtes ist; in der Tat ist der Geist auch aufnehmend und seinerseits weiblich im Verhältnis zum höchsten Wesen, von dem er sich nur in seiner kosmischen Rolle wirklich unterscheidet, sofern er sich nämlich in seiner Hinwendung auf die Geschöpfe besondert; in seinem ursprünglichen Wesen ist der Geist eins mit der göttlichen Tat oder dem göttlichen Befehl *(al-Amr)*, den der Koran mit dem Worte „sei!" darstellt, und der die unmittelbare und ewige Äußerung des höchsten Seins ist: „... Sie werden dich über den Geist befragen; sprich: Der Geist ist vom Befehle meines Herrn; doch es wurde euch nur wenig Wissen zuteil ..." (Koran, XVII. 84). Im Vorgange der geistigen Befreiung von den Fesseln der ichhaften Besonde-

rung eint sich der Beschauliche zunächst dem Geiste und durch ihn der Uräußerung Gottes, durch welche „alle Dinge erschaffen sind..." und ohne welche „nichts erschaffen wurde von all dem, was erschaffen ist..." (Evangelium Johannis, I.)[17]). So bezeichnet streng genommen der Name Sufi den, der wesentlich der göttlichen Tat geeint ist, weshalb man sagen kann: „Der Sufi ist nicht erschaffen worden" *(aç-Çûfî lam yukhlaq)*, was man auch so verstehen mag, daß das solchermaßen in die göttliche Wirklichkeit eingegangene Wesen sich daselbst als das erkennt, „was es immer war", indem es, wie Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî sagt, seinen „unwandelbaren Wesensgrund in seinem Zustande des Nicht-Daseins" wahrnimmt, im Verhältnis zu welchem all seine übrigen erschaffenen, zeitlichen oder zeitlosen Daseinsweisen sich als bloße, unselbständige Spiegelungen erweisen[18]).

SUFITUM UND PANTHEISMUS

Es ist zur Gewohnheit geworden, allen beschaulichen Lehren des Morgenlandes und auch gewissen echten beschaulichen Lehren des Abendlandes „Pantheismus“ vorzuwerfen, während derselbe als ausgesprochene Lehre — und nicht bloß als beiläufiger, dumpfer Irrtum — überhaupt nur bei einigen europäischen Philosophen vorkommt; ist er doch jenem gleichen Hange entsprungen, der auch zum Naturalismus und in der Folge zum Materialismus führte. In der Tat vermag der Pantheismus die Beziehung zwischen dem göttlichen Grunde und den Dingen nur in der Weise eines gleichsam stofflichen oder daseinshaften Zusammenhanges aufzufassen, ein Irrtum, den alle überlieferungstreuen Lehren ausdrücklich verwerfen: Wenn es nämlich einen solchen Zusammenhang gäbe, kraft dessen man Gott und das Weltall so miteinander vergleichen könnte wie etwa einen Baum und die Äste, die ihm entwachsen, so wäre ja das, was beides erkenntnismäßig umfaßt, oder das, was beiden gemeinsam zugrunde liegt und kraft dessen sie überhaupt miteinander vergleichbar sind, mehr als das eine und das andere; mit anderen Worten, Gott wäre dann

nicht Gott. Sagt man aber, Gott sei selbst dieser Zusammenhang oder diese verbindende Grundlage, so ist eben der Zusammenhang oder gemeinsame Grund nicht außerhalb Seiner wahrnehmbar, was bedeutet, daß Er wirklich allem anderen unvergleichbar und also von allen kundgegebenen Dingen verschieden ist, ohne daß deshalb irgendein Ding „außerhalb" von Ihm oder „neben" Ihm vorhanden wäre. Muhy-d-Dîn ibn 'Arabî sagt in diesem Sinne in seinem „Sendschreiben von der Einheit" *(Risâlat al-Ahadiyah):* „... Niemand erfaßt Ihn außer Ihm selbst. Niemand kennt Ihn außer Ihm selbst... Er erkennt Sich selbst durch Sich selbst... Ein anderer als Er kann Ihn nicht erfassen. Sein undurchdringlicher Schleier ist Seine eigene Einzigkeit. Ein anderer als Er verbirgt Ihn nicht. Sein Schleier ist Sein eigen Sein. Er ist auf unerklärbare Weise durch Seine Einzigkeit verborgen. Ein anderer als Er sieht Ihn nicht, kein gesandter Prophet noch irgendein vollkommener Heiliger noch ein Ihm naher Engel. Sein Prophet ist Er selbst. Sein Gesandter ist Er. Seine Sendung ist Er. Sein Wort ist Er. Er hat Sein Selbst durch Sich selber, von Ihm selber, zu Sich selber gesandt, ohne daß irgendein Vermittler oder irgendeine Ursächlichkeit außer Ihm selber wäre... Ein anderer als Er hat gar kein Sein und kann demnach auch nicht entwerden..."[19]).
Nun kommt es tatsächlich vor, daß esoterische Meister die wesentliche Einheit aller Dinge an Hand eines stofflichen Zusammenhanges ausdrücken, etwa wie die Lehrer des indischen *Adwaita,* die die Dinge mit Gefäßen verschiedener Form aber aus einem Ton gemacht, vergleichen; allein, gerade das Unzureichende eines solchen Vergleiches verhütet, daß man darin mehr als einen sinnbildlichen

Hinweis sehe; ja, das verwendete Gleichnis ist letzten Endes dadurch gültig, daß zwischen der wesentlichen Einheit der Dinge, die insgesamt „aus Erkenntnis gemacht“ sind, und ihrer stofflichen Einheit eine spiegelbildlich verkehrte Ähnlichkeit besteht.
Nie trachtet der beschauliche Geist danach, die Wirklichkeit in einer einzigen ihrer Weisen einzuschließen, weder in ihrer stofflichen Einheitlichkeit, noch in irgendeiner ihrer Daseinsstufen wie der sinnlichen oder der geistigen allein. Er erkennt vielmehr unzählige Stufen von Wirklichkeit, deren Ordnung sich übrigens nie umkehren läßt, so daß man wohl vom Bedingten sagen kann, es sei eins mit seinem unbedingteren Grunde, ja, es sei dieser Grund, — nicht aber vom Grunde, er sei in seiner Kundgebung beschlossen. So sind alle Wesen Gott, wenn man ihre wesentliche Wirklichkeit betrachtet, aber Gott ist nicht die Wesen; nicht als ob seine Wirklichkeit sie ausschlösse, sondern weil ihre Wirklichkeit angesichts Seiner Unendlichkeit nichts ist.
Zur wesentlichen Einheit *(al-Ahadiyah)*, in der alle Vielheit „ertrinkt“ oder „erlischt“, steht die metaphysische Auffassung von einer unerschöpflichen Vielfalt von Zuständen des Daseins keineswegs im Widerspruch; im Gegenteil, jede dieser beiden Wahrheiten ergibt sich aus der anderen; man versteht das, wenn man eine jede davon auf die göttliche Unendlichkeit *(al-Kamâl)* bezieht: Bildlich gesprochen „faßt“ die Unendlichkeit „zusammen“ oder „breitet aus“, je nachdem, ob man ihre grundsätzliche Bestimmung, nämlich die Einheit, oder ihre kosmische Spiegelung, die Unerschöpfbarkeit des Daseins betrachtet. Daraus mag man ersehen, daß die sufische Lehre

von der Einheit *(Ahadiyah)*, die trotz gewissen Verschiedenheiten in der Darstellung der Hindu-Lehre von der „Nicht-Zweiheit" *(Adwaita)* wesensverwandt ist, nichts mit einem philosophischen „Monismus" zu tun hat, wie es gewisse neuzeitliche Kritiker rein erkenntnismäßig gesinnter Meister wie Ibn 'Arabî oder 'Abd al-Karîm al-Djîlî gern behaupten. Diese Behauptung ist übrigens um so seltsamer als die Lehrweise dieser Meister gerade darin besteht, die äußersten seinlichen Gegensätze herauszustellen und die wesentliche Einheit nicht etwa durch verstandesmäßige Vereinfachung, sondern durch übergedankliche Lösung des Widerspruches zu erfassen. Sahl at-Tustarî, ein Vorgänger der genannten Meister pflegte zu sagen: „Man erkennt Gott an der Vereinung der gegensätzlichen Eigenschaften, die sich auf Ihn beziehen."

VON DER SUFISCHEN AUSLEGUNG DES KORANS

> Wahrlich, wir sandten ihn (den Koran) herab in der Nacht des Geschickes.
> Und was läßt dich wissen, was die Nacht des Geschickes ist?
> Die Nacht des Geschickes ist besser als tausend Monate.
> In ihr steigen die Engel und der Geist herab mit der Erlaubnis ihres Herrn von jeglichem Befehl.
> Frieden ist sie bis zum Aufgang der Morgenröte.
>
> (Koran, Sure *al-Qadr*, XCVII)

DA DAS SUFITUM DEN „INNERN“ ISLAM DARstellt, so ist seine Lehre auch wesentlich eine esoterische Auslegung des Korans. Die Schlüssel dazu hat der Prophet selbst in seinen mündlich überlieferten und durch die Übereinstimmung der Vermittler verbürgten Belehrungen gegeben. Von seinen Aussprüchen sind einige für das Sufitum grundlegend, nämlich die, welche er nicht als Gesetzgeber, sondern in seiner Eigenschaft als beschaulicher Heiliger tat, und die er an jene seiner Gefährten richtete, die später die ersten sufischen Meister wurden; dann auch die sogenannten „heiligen Aussprüche“ *(Ahâdith qudsiyah)*, bei welchen Gott selbst durch den Mund des Propheten spricht, und die folglich einer gleich

unmittelbaren Eingebung wie der Koran entspringen, nur daß sie nicht derselben „gegenständlichen“ Weise von Offenbarung angehören; sie geben Wahrheiten kund, die nicht für die Gesamtheit der gläubigen Gemeinde, sondern nur für die beschaulichen Geister bestimmt sind. Das sind die Grundlagen der sufischen Exegese des Korans.

Nach einem Worte des Propheten enthält der Koran sieben „Inwendigkeiten“, das heißt, er besitzt vielfachen Sinn, ähnlich anderen geoffenbarten Schriften, da der Vorgang der Offenbarung gewissermaßen den der Kundgebung überhaupt wiederholt, so daß die verschiedenen Bedeutungen den Stufen des Seins entsprechen.

„Die als göttliches Gesetz *(Sharî'ah)* offenbarten Schriften“, schreibt Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî „drücken sich, indem sie von Gott sprechen, so aus, daß die Mehrheit der Menschen den nächstliegenden Sinn davon zu fassen vermag, während die Auserwählten jeden Sinn verstehen, nämlich alle Bedeutungen, die jeglichem Worte den Regeln der verwendeten Sprache gemäß innewohnen.“ *(Fuçûç al-Hikam*, Kapitel über Noah). Jede verhältnismäßig urtümliche Sprache wie die arabische, die hebräische oder Sanskrit besitzt etwas Vielschichtiges, so daß ein Ausdruck alle Weisen einer bestimmten Idee, vom Gegenständlichen bis zum rein Geistigen in sich birgt. Die esoterische Deutung einer in solcher Sprache geoffenbarten Schrift stützt sich auf diese Vieldeutigkeit der Worte und geht dabei von dem Grundsatze aus, daß nichts, was sich aus einem Satze logisch ergibt, nicht auch vom offenbarenden Geiste gemeint sei. Es genügt nicht zu sagen, daß die gewöhnliche Auslegung des Korans den unmittelbaren Sinn der Worte begreife, während die sufische Deutung einen

übertragenen Sinn entdecke; sehr oft bleibt die Exoterik an einem gewohnheitsmäßig den Worten beigelegten, mittelbaren Sinne haften, wogegen die sufische Deutung vorbehaltslos den unmittelbaren und geistig notwendigen Sinn eines Ausdruckes wahrnimmt. So heißt es zum Beispiel im Koran, daß derjenige, welcher sich von Gott leiten läßt, „für sich selber“ *(linafsihi)* die Rechtleitung annähme, was aber auch bedeuten kann, daß er sich „zu sich selber“ leiten lasse, und ebenso heißt es, daß jener, der in Unwissenheit verharrt, „über sich selber“ *('alâ nafsihi)* blind sei (XVII, 14; IV, 104); die „äußere“ Deutung dieser Worte nun bleibt beim Gedanken der göttlichen Belohnung oder Strafe stehen, während der Sufi diese Stelle im Sinne des Ausspruches des Propheten versteht: “Wer sich selber *(nafsahu)* erkennt, erkennt seinen Herrn“; und diese Auslegung ist nicht weniger wortgetreu als jene der Exoteriker, im Gegenteil, sie enthüllt, ohne den erstgenannten Sinn auszuschließen, die logische Folgerichtigkeit der betreffenden Sätze, die sich übrigens in der Fortsetzung des Textes bestätigt findet, denn hier heißt es im Hinblick auf das jüngste Gericht, an welchem der Mensch das offene Buch seines Lebens dargereicht bekommt: „Lies dein Buch; es genüge, daß du selbst heute die Rechnung über dich machst“, was auf einen Zustand der Selbsterkenntnis hindeutet, bei welchem der Mensch nunmehr völlig duldig ist.
Desgleichen, wenn der Koran aussagt, daß die Erschaffung der Himmel und der Erde und aller lebenden Wesen für Gott „wie die Erschaffung einer einzigen Seele“ war, so sieht der Exoteriker darin allenfalls die Gleichzeitigkeit des Erschaffens, während der Esoteriker daraus des wei-

teren auf die wesentliche Einheit des Weltalls, das wie ein einziges, allseitiges Wesen gebildet ist, schließt.
„Die Propheten bedienen sich einer dinghaften Sprache", schreibt Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî ebenfalls, „denn sie wenden sich an die Allgemeinheit und verlassen sich dabei auf das Verständnis des Weisen, der sie vernehmen mag. Wenn sie in Bildern sprechen, so tun sie es mit Rücksicht auf die gewöhnlichen Menschen und weil sie wohl wissen, welcher Einsicht jene, die wirklich verstehen, fähig sind... Alles, was die Propheten an Wissenschaften gebracht haben, ist in Formen gekleidet, die den allgemeinsten geistigen Fähigkeiten zugänglich sind, damit jener, der den Dingen nicht auf den Grund geht, bei dieser Einkleidung stehen bleibt und sie für das Schönste hält, was es gibt, während der fein Verständige, der Taucher nach den Perlen der Weisheit sehr wohl zu sagen weiß, warum diese oder jene göttliche Wahrheit in gerade diese irdische Form gekleidet erscheint..." *(Fuçûç al-Hikam,* Kapitel über Moses). Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Vieldeutigkeit eines offenbarten Ausspruches einer Berechnung des betreffenden Propheten entspringe; das Gestaltwerden des Wortes ist hier blitzhaft, und sein Gerinnen entspricht göttlichem Gesetze, wenn es auch auf die empfangende Umwelt Antwort gibt. Ibn 'Arabî faßt das nicht anders auf, ansonst könnte er nicht auch von der heiligen Wissenschaft der Buchstaben *(al-Hurûf)* Gebrauch machen, nach welcher jeder Buchstabe des heiligen Buches, das heißt jeder seiner Laute — denn die arabische Schrift ist lautgebunden — eine gewollte Bestimmung der einen Offenbarung ist.
Um diese, dem neuzeitlichen Abendländer schwer faßliche

Wertung einer heiligen Schrift — die doch sichtlich von gewissen geschichtlichen Umständen mitbedingt ist — verständlicher zu machen, sei darauf hingewiesen, daß sich jede Offenbarung, eben darum, weil sie „Offenbarung“ und nicht bloß wortlose innere „Eingebung“ist, notwendigerweise durch die Form ausdrückt, und zwar kraft der Entsprechung, die zwischen den reinen, unergründlichen Eigenschaften des göttlichen Seins und dem eigenschaftlichen — „qualitativen“ — Wesen der Form besteht; dieses Wesen der Form aber besteht auch auf der elementaren Ebene des Lautes.

Es wird von Nutzen sein, hier die Lehre von der Offenbarung des Korans, wie sie in der Sure des „Geschickes“ *(Surat al-Qadr)* (XCVII) enthalten ist, kurz zu erwähnen: In der „Nacht des Geschickes“, die eine Auslöschung alles zeitlichen Geschehens bedeutet — weshalb sie „besser als tausend Monate ist“ —, wurde der Koran gesamthaft, als ungeteilter Zustand göttlicher Erkenntnis auf den Propheten „herabgesandt“ und gleichsam ihm einverleibt[20]). Dieser für Gedanken unergründliche Zustand der Erkenntnis, der in sich selbst reiner „Frieden“ ist, übersetzte sich dann beim „Aufgang der Morgenröte“ — das heißt mit der Rückkehr des Bewußtseins zur äußeren Welt — in Worte, und zwar in dem Maße, als die äußeren Ereignisse diese oder jene ihm innewohnende Wahrheit hervorriefen. Daher die wie in tausend Bruchstücke zersplitterte Form des koranischen Textes und seine endlose, stets in neue Wendungen gefaßte Wiederholung derselben einfachen und doch gedanklich unausschöpfbaren Wahrheiten. Die Übersetzung der ungeteilten göttlichen Erkenntnis in Worte geschah aus kosmischer Notwendig-

keit, etwa so, wie der Blitz aus übersättigten Wolken herabfährt, und ohne verstandesmäßige Ausgestaltung, weshalb auch die Form so unmittelbar ist, in ihren gedanklichen Bildern sowohl als auch in ihrem klanglichen Ausdruck, in dem noch die geistige Macht, der ihn kundgab, weiterschwingt.

Um Mißdeutung vorzugreifen, sei noch gesagt, daß das nichts zu tun hat mit irgendwelchem seelischen Ausbruch aus unbewußter Quelle, von der Art, wie sie die moderne Psychologie wahrnimmt; denn das, was wir hier im überlieferten Sinne „kosmisch" nennen, setzt keine Unbewußtheit voraus, wenigstens nicht für die Wirklichkeit, die Ursache solcher „Herabsendung" ist. Die Offenbarung ist übernatürlich, da sie göttlich ist; sie ist jedoch in bestimmter Hinsicht auch „natürlich". Es gibt sogar auf der sinnlichen Ebene Geschehnisse, die zwar natürlich sind, aber doch die gewöhnliche Stetigkeit dieses Bereiches durchbrechen und in diesem Betrachte wie Abbilder der Offenbarung erscheinen: Wir nannten schon den Blitz; auch der Schnee ist das Abbild einer göttlichen „Herabsendung", die die Welt verklärt und ihre Unreinheiten auslöscht; er gleicht weniger der Eingebung als dem ruhenden Zustande der Heiligkeit.

Die überlieferte Lehre von der Offenbarung des Korans ist übrigens wesentlich dieselbe wie die von der Offenbarung der Veden im Hindutum: So wie der Koran besteht auch der Veda von Ewigkeit an im göttlichen Geiste. Die *Rishis* empfingen ihn — gleich wie die Propheten — sowohl durch das innere Gesicht wie auch durch das innere Gehör und gaben ihn so, wie sie ihn gesehen und gehört hatten und ohne gedankliche Auslese

ihrerseits weiter. In diesem Zusammenhang sei noch eine andere indische Lehre erwähnt, die ebenfalls dazu dienen mag, gewisse Wesenszüge des Korans zu erklären: Dieweil der offenbarte Wortlaut die Erkenntnis Gottes (und im Hinblick auf den Koran könnte man auch sagen: die Erkenntnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott) zum einzigen Gegenstande hat, müssen die Dinge dieser Welt, die darin als Beispiele oder Gleichnisse genannt sind, gemäß dem allgemeinen, natürlichen Erleben der Menschen und nicht im Sinne von wissenschaftlichen Behauptungen verstanden werden; so wird zum Beispiel die Bewegung der Gestirne selbstverständlich nach dem menschlichen, das heißt nach dem geozentrischen Standpunkte beschrieben.

Auf den ersten Blick mag ein metaphysischer Kommentar zum Koran geistig dem Text selber überlegen erscheinen, weil die koranische Sprache glaubenshafter Form und dementsprechend an das menschliche Gefühl und an die menschenähnlichen Formen der Einbildungskraft gerichtet ist, während der Kommentar unmittelbar die allhaften Wahrheiten darlegt. Allein, der metaphysische Kommentar leidet an den Nachteilen der abstrakten Ausdrucksweise, wogegen der heilige Wortlaut die Eigenschaften des konkreten Sinnbildes, nämlich dessen gesamthaftes Wesen besitzt, so daß eine gedrängte Form unbegrenzt mannigfache Bedeutungen zu enthalten vermag. Die sufischen Ausleger des Korans wissen auch, daß die menschenhafte und gleichsam kindliche Form des heiligen Wortlautes nicht nur nützlich ist, weil sie einer ganzen Gemeinde oder jedem Menschen einleuchten kann, sondern daß diese Sprache zugleich auch dem Vorgange der

göttlichen Kundgebung entspricht, in dem Sinne, daß es der göttliche Geist gewissermaßen liebt, sich in bildhafte und nicht bloß verstandesmäßige Formen zu kleiden, worin mittelbar die Unvergleichbarkeit Gottes zum Ausdruck kommt, der sich „nicht schämt, eine Mücke zum Sinnbild zu nehmen“, wie der Koran sagt[21]). Wenn die dem Glauben entgegenkommende Ausdrucksweise des Korans einen „subjektiven“ Anblick hat, so ist sie deswegen nicht minder „objektiv“, an sich genommen und von der göttlichen Seite gesehen, womit gemeint ist, daß die Weise, nach welcher die göttliche Wahrheit sich in menschliche Formen hüllt, allgültigen Gesetzen gehorcht.

DIE ZWEIGE DER LEHRE

Da die sufische Lehre keine Philosophie, das heißt, keine bloße Frucht menschlichen Denkens ist, bietet sie sich auch nicht als die einheitliche Entfaltung eines bestimmten gedanklichen Gesichtspunktes dar. Sie umfaßt im Gegenteil eine Vielfalt von möglichen Sichten, die sich unter Umständen widersprechen können, sofern man nämlich nur die jeder Sicht gemäßen logischen Formen und nicht zugleich auch die allen zugrundeliegende überförmliche Wahrheit betrachtet. So kann es vorkommen, daß ein sufischer Meister eine lehrliche Behauptung eines anderen Meisters widerlegt, ohne darum dessen Zuständigkeit in geistigen Dingen in Frage zu stellen.

Drei grundlegende Wirklichkeiten sind es, auf die natürlicherweise das Licht der Lehre fällt: die göttlichen Anblicke, das Weltall und der Mensch. Eine jede dieser Wirklichkeiten kann im Spiegel der anderen betrachtet werden: Gott im Weltall und im Menschen, die beiden letzteren in ihren göttlichen Urbildern, der Mensch in seiner Verbindung mit dem All, und das All im Menschen. Dementsprechend gibt es die Lehre der göttlichen Gegenwarten *(Hadarât)*, die der göttlichen Urwahrheiten

(Haqaiq) der Dinge, die Kosmologie und eine Psychologie, die sich nicht auf eine Kunde der seelischen Vorgänge beschränkt, sondern dieselben entweder im Hinblick auf die göttlichen Wahrheiten oder auch im Zusammenhange mit der kosmischen Ordnung, von der sie nicht zu trennen sind, betrachtet. — Das sind im großen und ganzen gesehen die Bereiche der sufischen Lehre.
So wie die besonderen geistigen Gesichtspunkte in der Darstellung der Lehre notwendigerweise zum Ausdruck kommen, so prägen sich in ihr auch die geistigen und seelischen Haltungen aus, die verschiedenen beschaulichen Veranlagungen entsprechen. Die hauptsächlichste Unterscheidung, die man in dieser Hinsicht am Ausdruck der Lehre wahrnehmen kann, bezieht sich auf die beiden Pole der Erkenntnis *(al-Ma'rifah)* und der Liebe *(al-Mahabbah*[22]). Nicht als ob sich die beiden Weisen von Geistigkeit, die diesen Polen entsprechen, durchaus voneinander scheiden ließen; es kann sich nur um das Vorherrschen der einen oder der anderen handeln, denn die Erkenntnis Gottes erzeugt unfehlbar Liebe, so wie andererseits die Liebe stets eine zum mindesten mittelbare und gespiegelte Erkenntnis des Geliebten voraussetzt.
Es ist dem Sufitum eigen, in seinen Ausdrucksweisen gar oft die Waage zwischen Erkenntnis und Liebe zu halten, was wohl daher kommt, daß der Islam seinem ganzen Gefüge nach eine erkenntnishafte Einstellung begründet — ist er doch ganz von der Idee der göttlichen Einheit besessen, so wie das Christentum von der Idee der göttlichen Liebe beherrscht ist —, während die Liebe ganz natürlich als seelische Schwingung erwacht, überall da, wo die göttliche Einheit geahnt oder „geschaut" wird[23]).

Solcher Art sind auch die dichterischen Äußerungen der sufischen Lehre: Sie spiegeln die innere Schönheit wieder, die das Siegel der Einheit in der Seele ist. Aus der Einheit entspringt die Klarheit und das geistige Schwingmaß, das allem mühsam Gedanklichen und aller Künstelei abhold ist. Schönheit ist ihrerseits ein Beweis von Wahrheit; daß sie in der modernen Welt nicht mehr als das erlebt wird, liegt wohl daran, daß der Begriff der Schönheit selbst verdorben wurde, so daß der Abglanz der göttlichen Einheit in ihr nicht mehr offensichtlich ist.
Man kann sich fragen, warum im sufischen Schrifttum soviel von den geistigen Tugenden die Rede ist, wo doch die Erkenntnis *(al-Ma'rifah)* das alleinige Ziel des geistigen Weges ist und die ständige Ansammlung auf Gott die einzige unerläßliche Bedingung zur Erreichung dieses Zieles ausmacht. Allein, wenn die Tugenden keineswegs nebensächlich sind, so liegt das eben daran, daß es kein Bereich und keine Weise des Bewußtseins gibt, die außerhalb der einigen Erkenntnis — oder der Wahrheit — bleiben könnten. So gibt es keine innere Haltung, die man als gleichgültig bezeichnen könnte („wer nicht für Mich ist, der ist wider Mich"). Die „Schau des Herzens" *(Ru'yat al-Qalb)* ist die Erkenntnis des ganzen Wesens; es ist unmöglich, daß sich das Herz der göttlichen Wahrheit oder Gegenwart öffne, solange die Seele eine Haltung innehat, die — wenn nicht bewußt, so doch tatsächlich — diese Wahrheit oder Gegenwart verneint. Das Für-und-Wider, auf das es hier ankommt, ist aber um so heikler, als der Bereich der Seele *(an-Nafs)* zum vornherein von der ichhaften Täuschung beherrscht wird, die einen „blinden Punkt" des Bewußtseins voraussetzt[24]).

Daraus kann man folgern, daß das Wissen um die geistigen Tugenden unmittelbar die geistige Verwirklichung angeht. In gewissem Sinne besteht die sufische Methode darin, in der menschlichen Seele, die als solche nie aller Grenzen ledig wird, eine Öffnung auf das Unendliche hin zu unterhalten. Die Seele aber ist natürlicherweise in einer ständigen, gleichsam verengenden Bewegung begriffen, der nicht anders zu wehren ist als durch eine entsprechende Gegenbewegung auf gleicher Ebene, nämlich durch die Tugend, insofern diese die an sich unbewegte und unpersönliche Wahrheit tätig und persönlich bejaht. Man kann auch sagen, die sufische Methode ziele darauf ab, dem menschlichen Bewußtsein ein nicht ichhaftes Element einzuflößen; dieses wird auf der Ebene der Erkenntnis nichts anderes als Erkenntnis sein, im Bereiche des Willens aber wird es notwendigerweise als Willen auftreten, und zwar als nicht ichhafter, dem natürlichen Hang entgegenwirkender Wille.
Es bedarf eines feinen Urteils, um das, was einer Tugend an nicht Ichhaftem innewohnt und was sie zur eigentlich geistigen Tugend macht, von einem bloßen Hochflug der ichhaften Seele zu unterscheiden; moralische Festlegungen taugen da nichts, sie können nur Gleichnisse sein. Als Äußerung dem Nächsten gegenüber kann sich eine geistige Tugend je nach den Umständen und je nach dem geistigen Gesichtspunkte, der einen Pfad bestimmt, sehr verschieden kundgeben.
Die wahre Tugend ist gewissermaßen ein gelebtes Sinnbild, und als solches ist sie zugleich ein Abglanz des Göttlichen und dessen umgekehrte Spur. Die Umkehrung zeigt sich sehr deutlich in der geistigen Armut *(al-Faqr)*, die der

göttlichen Fülle gegenübersteht[25]), oder in der Demut *(al-Khushu')*, die die göttliche Größe schaut. Bejahender Abglanz des Göttlichen im Menschen ist vor allem die Barmherzigkeit *(ar-Rahmah)*, denn sie gleicht dem „Überflusse" des göttlichen Seins auf die begrenzten Wesen. Der reinen Wahrheit am Nächsten steht die geistige Aufrichtigkeit *(aç-Çidq)*, die die Abwesenheit aller ichhaften Beweggründe voraussetzt. — Das eben kennzeichnet die wahre Tugend, daß sie gleichzeitig Erkenntnis und seelisches Vermögen ist; so geht zum Beispiel die Dankbarkeit *(ash-Shukr)* aus dem Erkennen oder Erahnen des göttlichen Ursprungs hervor und aus der Schau, daß alle beschränkenden Zufälle des Daseins nichtig sind im Vergleich zu der zeitlosen Fülle, von der sie sich abheben; zugleich aber ist die Dankbarkeit eine seelische Bewegung, die der natürlichen Verengung der Seele entgegenwirkt und als solche das menschliche Gefäß der Gnade öffnet[26]).
Der ganze sufische Weg einschließlich der reinen Lehre läßt sich als Weg zur Selbsterkenntnis betrachten, entsprechend dem Worte des Propheten: „Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn" *(man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah)*. Die göttliche Seite dieser Selbsterkenntnis ist in ihrem Gehalte unaussprechlich; sie spiegelt sich jedoch gewissermaßen in der Lehre von den Urwahrheiten; die menschliche Seite der Selbsterkenntnis dagegen hat ihren Niederschlag in einer Wissenschaft von der Seele.

II

LEHRLICHE GRUNDBEGRIFFE

VON DEN ANBLICKEN DER EINHEIT

DIE ISLAMISCHE LEHRE LÄSST SICH GANZ und gar auf den *Tawhîd,* die „Bejahung der (göttlichen) Einheit" zurückzuführen, die für den Gläubigen die selbstverständliche und fraglose Grundlage ist. Allein, für die beschaulichen Geister liegt in dieser Bejahung nicht so sehr eine dem Verstand unmittelbar gegebene Wahrheit als vielmehr die Pforte zur verstandesmäßig unumfaßbaren Wirklichkeit. Denn für die geistige Betrachtung wird die zunächst einfache Wahrheit der göttlichen Einheit in dem Maße, als sie sich darein vertieft, an logischen Anblicken reicher, bis dahin, wo sich deren Gegensätze gedanklich nicht mehr versöhnen lassen, so daß das Denken hinter einer gesamthaften, jenseits aller förmlichen Erfaßnis sich auftuenden Schau zurückbleiben muß[27]).

Die göttliche Einheit wird durch die grundlegende Formel des Islam, das Zeugnis *(Shahâdah),* daß es „keine Gottheit außer Der Gottheit" *(lâ Ilaha ill-Allâh)* gibt, umschrieben. Man muß diese Formel entweder so, wie wir sie anführen, oder dann mit den Worten: „Es gibt keine Gottheit außer Gott" übersetzen, nicht aber, wie es oft

geschieht, mit den Worten: „Es gibt keinen Gott außer Allâh“, womit man ihre eigentliche Bedeutung, die gerade in ihrem Paradoxon liegt, ganz verwischt: Ihr erster Teil, die „Entblößung“ *(as-Salb)* oder die „Verneinung“ *(an-Nafy)*, verneint allgemein denselben Begriff der Gottheit *(Ilâh)*, den ihr zweiter Teil, die sogenannte „Bejahung“ *(al-Ithbât)*, ausschließlich bejaht. Mit anderen Worten behauptet die ganze Formel eine Idee — nämlich die der Gottheit —, die sie zugleich der Art nach verneint. Das ist aber das genaue Gegenteil einer „Definition“, denn etwas „definieren“ bedeutet, dasselbe — nach Bestimmung seines spezifischen Unterschiedes — auf die Art, das heißt also auf allgemeine Begriffe zurückführen; hier aber wird die Gottheit laut dieser Formel gerade dadurch „definiert“, daß sich ihre Wirklichkeit jeglicher Kathegorie entzieht. Dieses Paradoxon gleicht jenem, das Taoistischen Formeln innewohnt, wie den Sätzen „Der Weg, der begangen werden kann, ist nicht der wahre Weg“; „Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der wahre Name“[28]); hier wie im Falle des islamischen „Zeugnisses“ wird eine Idee dem Denken vorläufig dargeboten, um danach all seinen Weisen entzogen zu werden.

Gott ist nach diesem „Zeugnis“ von allem verschieden, so daß Er mit nichts verglichen werden kann, denn zwischen vergleichbaren Wirklichkeiten gibt es entweder Gemeinsamkeit der Natur oder Gleichheit der Bedingung, während die Gottheit beides überragt. Man kann also nichts Gott in irgendeiner Weise gegenüberstellen — denn auch der Gegensatz beruht auf Vergleich. Das aber bedeutet, daß angesichts der göttlichen Wirklichkeit nichts anderes bestehen kann: „Gott war und kein Ding mit

Ihm, und Er ist jetzt so, wie Er war" (Hadîth qudsî)[29]).
So erreicht die äußerste „Entrückung" *(Tanzîh)* Gottes ihren Gegenpol: In der unvergleichbaren Einheit Gottes ist alles Dasein einbezogen. Da sich Gott nichts gegenüberstellen läßt — es wäre sonst eine andere Gottheit *(Ilâh)* —, so kann jegliches Dasein nichts anderes sein als ein Abglanz der göttlichen Wirklichkeit, ein Abglanz, der niemals *neben* Gott besteht und der überhaupt nur deshalb gesondert wahrnehmbar ist, weil sich Gott „durch Seine Alleinheit in geheimnisvoller Weise vor uns verbirgt."
Diesem Anblick des göttlichen „Zeugnisses" gemäß wird jeglicher positive Sinn, den man dem Ausdruck *Ilâh* (Gottheit) geben mag, in die göttliche Alleinheit übertragen: „Es gibt keine Wirklichkeit außer Der Wirklichkeit"; „Es gibt keine Wahrheit außer Der Wahrheit"; „Es gibt keine Schönheit außer Der Schönheit"; „Es gibt keine Kraft außer Der Kraft"[30]).
Man muß Gott nicht zu erfassen suchen, indem man Ihn auf die Ebene der Dinge herabzieht; dagegen gehen die Dinge in Gott auf, sobald man die wesentlichen Eigenschaften, aus denen sie bestehen, erkennt. — Das ist der dem Standpunkte der „Erhabenheit" oder „Entrückung" *(Tanzîh)* entgegengesetzte Standpunkt der Analogie oder Sinnbildlichkeit *(Tashbîh)*. — Umgekehrt hebt die göttliche Sicht, die allein wahrhaftig ist, die geschöpfliche Sicht und deren Inhalte auf.
Das Zeugnis, daß es „keine Gottheit außer Der Gottheit" gibt, stellt die einschneidenste aller Unterscheidungen dar, denn sie scheidet zwischen Ewigem und Vergänglichem, Unbedingtem und Bedingtem, An-sich-Bestehendem und

Abhängigem, Ursprung und Mittelbarem. Zugleich aber verbürgt dasselbe Zeugnis die Einung, denn eben dadurch, daß das Vergängliche, das Bedingte und Abhängige diesen seinen Rang innehat, das Ewige, Unbedingte und an sich Bestehende aber von allen Ihm irrtümlich zugedachten Schranken frei ist, eint sich das Erste dem Zweiten[31]). Die *Shahâdah* verneint die Welt nicht als solche, sondern nur in ihrer vermeintlichen Selbständigkeit.
Auf die geistige Beschauung angewandt, zeichnet die *Shahâdah* die fortschreitende Verwandlung des unterschiedlichen, „Subjekt" und „Objekt" voneinander trennenden Bewußtseins in die unmittelbare und ungeschiedene Schau vor und ist damit die Formel jeglichen „Entwerdens".

*

Die sufischen Meister nennen die unteilbare Einheit *al-Ahadiyah*, von *ahad*, „eins", die Erscheinung der Einheit in ihren allheitlichen Anblicken aber *al-Wâhidiyah*, von *wâhid*, „einzig"; wir bezeichnen dieses zweite Antlitz der Einheit dementsprechend als „Einzigkeit".
Die höchste Einheit ist unvergleichbar und ohne „Anblicke"; sie kann nicht gleichzeitig mit der Welt erkannt werden, was bedeutet, daß sie nur Gegenstand der unmittelbaren und ungeschiedenen göttlichen Erkenntnis ist. Die Einzigkeit *(al-Wâhidiyah)* dagegen setzt gewissermaßen das All voraus, so wie das All die Einzigkeit voraussetzt; Das All erscheint in ihr auf göttliche Weise; zugleich erscheint Gott in jeglichem der unzähligen Anblicke des Alls in jeweils einziger Weise, und alle Anblicke des Alls sind im einzigen Wesen Gottes inbegriffen[32]). Der Unterschied zwischen der göttlichen Einheit und der göttlichen Einzig-

keit ist analog der vedantischen Unterscheidung von *Brahma nirguna* („eigenschaftslose Gottheit“) und *Brahma saguna* („mit Eigenschaften begabte Gottheit“).
Logisch ist die Einheit in sich ununterschieden und zugleich Grundsatz jeglicher Unterscheidung. Als unteilbare Einheit im Sinne von *al-Ahadiyah* entspricht sie dem, was die Hindu mit dem Ausdrucke „Nicht-Zweiheit“ *(Adwaita)* bezeichnen; als Einzigkeit im Sinne von *al-Wâhidiyah* ist sie der positive Gehalt jeglicher Unterscheidung, denn durch seine gehaltliche Einzigkeit nur ist jegliches Wesen anders als durch seine bloßen Grenzen von den übrigen Wesen verschieden. Die Dinge unterscheiden sich übrigens durch ihre Eigenschaften, und diese lassen sich, sofern sie ein positives Wesen haben, in das Unbegrenzte übersetzen, gemäß der Formel: „Es gibt keine Vollkommenheit außer der (göttlichen) Vollkommenheit“. Nun beziehen sich aber die allheitlichen Eigenschaften auf die göttliche Einzigkeit, denn sie sind gleichsam die möglichen „Anblicke“ der göttlichen Wesenheit, insofern diese der Welt innewohnt. Im Hinblick auf das einzige Sein, das sich in ihnen offenbart, kann man sie Strahlen vergleichen, die vom Urgrunde ausgehen, ohne sich je von ihm zu lösen, und die alle verhältnismäßigen Möglichkeiten erleuchten. Sie sind gewissermaßen die „unerschaffenen Gehalte“ der erschaffenen Dinge, so daß die Gottheit durch ihre Vermittlung zugänglich wird, mit der Einschränkung, daß die höchste Wesenheit *(adh-Dhât)*, in der all ihre verschiedenen Wirklichkeiten zusammenfallen, vom Verhältnismäßigen aus unerreichbar bleibt. Die Entfaltung der vollkommenen Eigenschaften hat zum Gleichnis die Sonne, die durch ihre Strahlen sichtbar ist,

ohne daß man sie selbst wegen ihres blendenden Glanzes anzuschauen vermag.
Die göttlichen Eigenschaften, von denen die sufische Lehre spricht, entsprechen dem, was die orthodoxe Mystik die göttlichen „Energien" (ἐνεργεια) nennt, die sie ebenfalls als unerschaffen jedoch der Welt innewohnend auffaßt. Die göttlichen Energien lassen sich von der Wesenheit (οὐσία) die sie kundgeben, nicht trennen, und sind doch von ihr verschieden — was man nur durch eine Schau wahrnehmen kann, „die die göttliche Natur im Vereinen unterscheidet und durch Unterscheidung eint", wie der heilige Gregor Palamas sagt. Dieselbe Wahrheit wird durch die sufische Formel ausgedrückt, die sich auf das Verhältnis der Eigenschaften zu Gott bezieht: „Weder Er noch etwas anderes als Er" *(lâ huwa wa lâ ghayruhu)*. — Die Wesenheit, sagt der heilige Gregor Palamas, ist „unmittelbar, unteilbar und unnennbar, über jedem Namen und jeglichem Verstehen erhaben"; Sie gibt sich nie „außer Ihrer Selbst" kund; allein, Ihre Natur selbst bedingt einen „überzeitlichen Akt" der Offenbarung, kraft welchem Sie auf gewisse Weise dem Geschöpfe zugänglich wird, in dem Sinne, daß sich dieses „der Gottheit in ihren Energien eint"[33]). All das gilt ebenso für die sufische Lehre.
Die göttlichen Eigenschaften, deren jede einzig und unvertauschbar ist, sind in ihrer Vielfalt unbegrenzt. Die göttlichen Namen aber sind notwendigerweise in begrenzter Zahl, insofern sie nämlich die Eigenschaften in gewissen grundlegenden Typen zusammenfassen, die von der Heiligen Schrift verkündet wurden, und die auch „Gnadenmittel" sind, weil Gott mit ihnen „angerufen" wird. Allein, die sufischen Meister meinen oft mit den

göttlichen „Namen“ alle in der göttlichen Wesenheit enthaltenen, allheitlichen Möglichkeiten. Es ist das nichts anderes als eine Erweiterung der koranischen Sinnbildlichkeit: Im Koran offenbart sich Gott durch Seine Namen, so wie Er Sich im All durch Seine vollkommenen Eigenschaften kundgibt.

Alle wirklichen Eigenschaften der Welt lassen sich auf die göttlichen Eigenschaften oder „Namen“ zurückführen, und diese sind in höchster Sicht nichts anderes als in der göttlichen Wesenheit dem Vermögen nach enthaltene „Beziehungen“ oder „Verhältnisse“, so daß in ebendieser Sicht alles, was Dasein hat, aus in der göttlichen Wesenheit inbegriffenen und an sich nicht-daseienden Verhältnissen besteht[34]).

VON DER SCHÖPFUNG

„Das eben zeigt dir Seine Allmacht — erhaben ist Er! —, daß Er Sich vor dir durch etwas verbirgt, das außer Ihm kein Sein hat.“
(Ibn Atâ'illâh al-Iskandarî: *Hikam.)*

DER BEGRIFF DER SCHÖPFUNG, DER DEN drei monotheistischen[35]) Religionen gemein ist, widerspricht scheinbar der wesentlichen Einheit aller Wesen, weil die *creatio ex nihilo*, die „Schöpfung aus dem Nichts“, das ewige Vorhandensein aller Möglichkeiten in der göttlichen Wesenheit zu verneinen scheint, wogegen der Begriff der Kundgebung, so wie er den Hindus geläufig ist, die bedingten Wesen in ihrem Verhältnis zu der einen Wesenheit wie lauter Widerscheine im Verhältnis zu ihrer Lichtquelle auffaßt. Allein, die beiden Begriffe — oder Sinnbildlichkeiten — nähern sich einander an, wenn man in Betracht zieht, daß das „Nichts“ *('Udum)*, aus welchem der Schöpfer die Dinge „schöpft“, in seiner metaphysischen Bedeutung nichts anderes sein kann als das „Nicht-Dasein“, das heißt die Nichtkundgebung oder der Urzustand vor dem Dasein: Da die in der göttlichen Wesenheit ewig enthaltenen Mög-

lichkeiten der Kundgebung in Ihr nicht als solche unterschieden sind, ehe sie auf bedingte Weise entfaltet werden, haben sie auch in Ihr kein Dasein, denn das Dasein setzt schon — wenigstens grundsätzlich — die Scheidung in „Erkennendes" und „Erkanntes" voraus. Im Arabischen hat das Wort für „schöpfen" — *khalaqa* — zugleich die Bedeutung von „etwas sein besonderes Maß geben", was auf die metaphysische Ebene übertragen dem uranfänglichen Bestimmen *(Ta'ayyun)* der Möglichkeiten im göttlichen Erkennen entspricht. Gemäß dieser Bedeutung des Wortes *Khalq* geht die „Schöpfung" logisch der „Hervorbringung zum Dasein" *(al-Îjâd)* derselben Möglichkeit oder der Kundgebung *(azh-Zhuhûr)* voraus, so daß man die folgende Kosmogonie umreißen kann: Gott „erfaßt" zunächst die kundgebbaren Möglichkeiten in einem Zustande vollkommener Gleichzeitigkeit, indem Er einer jeglichen davon ihre „Fähigkeit" *(Qadr),* sich auf bedingte Weise zu entfalten, zuerteilt, dann bringt Er sie zum Dasein hervor[36]), indem Er Sich in ihnen kundgibt *(zhahara).*

Denkt man an die göttliche „Person" *(an-Nafs),* die sich durch die allheitlichen Eigenschaften wie den Willen, die Tat und das Urteil kennzeichnen läßt, so kann man sagen, daß Gott in Seiner Eigenschaft als Schöpfer *(Khâliq)* eine Wahl der kundzugebenden Möglichkeiten trifft. Allein, für die unbeschreibbare und unendliche Wesenheit, die überpersönlich ist, sind die Möglichkeiten das, was sie ewiglich sind, das heißt, daß in der Unendlichkeit Gottes alle Möglichkeiten stets als solche enthalten sind, samt allem, was eine jegliche von ihnen an dauernder oder vorübergehender Wirklichkeit einbedingt, also daß die Wahl

der kundzugebenden Möglichkeiten einfach mit dem Wesen der Möglichkeiten selbst zusammenfällt. Und wie könnte es auch anders sein, denn die Möglichkeiten *sind* nur deshalb, weil sie göttliche Möglichkeiten sind, so daß man auch sagen kann, das göttliche Sein gebe Sich Selbst auf alle nur möglichen Weisen kund[37]), wobei es kein Ende seiner Möglichkeiten gibt. — Widerspruchsvoll bleiben all diese Betrachtungen der Schöpfung dem bloßen Wortlaute nach schon deshalb, weil man aus Rückschluß vom unterschiedlichen Dasein her von einer Vielheit der Möglichkeiten sprechen muß, dieweil doch die im göttlichen Sein enthaltene Fülle keine Vielfalt nach der Art der unterschiedlichen Welt ist.
Welchen wesentlichen Anblick der Schöpfung man auch immer betrachten mag, stets ergibt sich daraus, daß die Welt im Grunde nichts anderes ist als die Kundgebung Gottes Sich Selber gegenüber, gemäß dem heiligen Ausspruche *(hadîth qudsî)*[38]), der die Vorstellung der Schöpfung auf den Begriff der Erkenntnis zurückführt: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein (oder: erkennen), da erschuf Ich die Welt." Im selben Sinne vergleichen die Sufi das Weltall einer Vielfalt von Spiegeln, in denen Sich die unendliche Wesenheit Gottes in mannigfachen Formen Selbst schaut, oder die auf verschiedenen Stufen die Strahlung *(at-Tadjallî)* des einzigen Seins widerscheinen. Die Spiegel bedeuten die Möglichkeiten der Wesenheit *(adh-Dhât),* Sich Selber zu bestimmen und ohne begrenzt zu sein Sich scheinbar zu umgrenzen, nämlich die verhältnismäßigen Möglichkeiten, die Sie kraft Ihrer Unendlichkeit *(Kamâl)* in Sich trägt. Das wenigstens ist die rein metaphysische Bedeutung der Spie-

gel, denn sie haben auch noch einen kosmologischen Sinn, insofern sie nämlich die Urstoffe *(Qawâbil)* darstellen, die sich der reinen Tat oder dem göttlichen Befehl *(al-Amr)* gegenüber empfangend verhalten. Sowohl in diesem wie in jenem Falle liegt ein Gegenüber vor, das jedoch von der Einheit einbegriffen wird, da sich seine beiden Pole einerseits auf das göttliche Sein *(al-Wudjûd)*, das nichts anderes als die allererste, vollkommene und unbedingte Äußerung der Wesenheit *(adh-Dhât)*[39]) ist, und andererseits auf die unwandelbaren Wesensgründe *(al-A'yân ath-thâbitah)* zurückführen lassen; diese unwandelbaren Wesensgründe aber sind nichts anderes als jene Möglichkeiten der Wesenheit, nämlich an sich unausgewirkte, reine „Urbestimmungen" oder „Beziehungsweisen" *(nusub)*, die „als solche kein Dasein wohl aber unwandelbare Dauer haben" (Ibn 'Arabî, *Fuçûç al-Hikam*, Kapitel über Henoch).

Man muß wohl verstehen, daß diese rein logische Gegenüberstellung des Seins und der „unwandelbaren Wesensgründe" oder reinen Möglichkeiten keineswegs voneinander gesonderte kosmische Größen meint, sondern gewissermaßen einen Schlüssel zur besinnlichen Rückführung aller denkbaren Zweiheiten auf die Einheit der Wesenheit darstellt; nichtsdestoweniger entspricht diese Gegenüberstellung einer metaphysischen Wirklichkeit. Das vom Propheten gegebene Gleichnis, wonach Gott die Welt in der Finsternis erschaffen hat und dann „von Seinem Lichte" über sie „ausgoß", bezieht sich auf dasselbe Gegenüber: der Quell des Lichtes ist das göttliche Sein, der dunkle Raum aber entspricht den bloßen Möglichkeiten, die in der Wesenheit unausgewirkt enthalten sind[40]). Man darf

also dieses Gleichnis nicht im Sinne einer stofflichen „Ausgießung“ oder „Emanation“ verstehen, dieweil das Sein ja nicht aus sich selber heraustreten kann, wo doch nichts außer ihm *ist*.

Das Sein offenbart die Wesenheit durch Bejahung, während sich die kundgebbaren Möglichkeiten gewissermaßen durch Verneinung mit der Wesenheit in eins setzen lassen, da sie in dem Maße, als man sie logisch vom Sein unterscheidet, nichts als Begrenzungen sind. Sie brechen gleichsam das Licht des Seins und erzeugen die in ihm erscheinende Vielheit, sind aber selbst nicht in der kundgegebenen Vielheit faßbar, sondern bleiben stets nur wesentliche, vom Werden unberührte Gründe. „In Wahrheit sind alle Möglichkeiten *(Mumkinât)* grundsätzlich auf das Nicht-Dasein *(al-'Udum)* zurückführbar“, schreibt Ibn 'Arabî in seinen *Fuçûç al-Hikam*, „so daß es nichts Seiendes gibt außer dem Sein Gottes, (offenbart) in den ‚Formen‘ der (Daseins-)Zustände, die sich aus den Möglichkeiten ergeben, gemäß dem, was diese Möglichkeiten an sich, in ihren wesentlichen Urgründen sind.“ (Kapitel über Jakob).

Diese Unterscheidung von Sein und wesentlichen Möglichkeiten oder „unwandelbaren Wesensgründen“, die als solche an der Grenze des überhaupt noch Denkbaren liegt und sich in der Unendlichkeit Gottes auflöst, ermöglicht es, das Weltall unter zwei sich ergänzenden Gesichtswinkeln zu betrachten, indem man es entweder als eine Gesamtheit von „Selbstbestimmungen“ oder „Ichwerdungen“ *(Ta'ayyunât)* der Wesenheit oder aber als eine Gesamtheit von göttlichen „Offenbarungen“ *(Tadjalliyât)*, die in jenen erscheinen, auffaßt. Man erkennt das Sein

durch Einung, wobei es sich in jeder kundgegebenen Möglichkeit als einzig erweist und alles in allem ist, während die Möglichkeiten als solche die Vielfalt begründen, ohne sich jemals wesentlich vom einen Urgrunde abzulösen. — Wenn die metaphysische Unterscheidung, die wir so zu beschreiben trachten, außer Zweifel steht, und wenn sie sich sogar in logische Formeln fassen läßt, so liegt sie dennoch nicht auf der verstandesmäßigen Ebene; tatsächlich ist das scheinbare Zusammentreffen des Seins *(al-Wudjûd)* mit den unwandelbaren Wesensgründen *(al-A'yân)* — die nach Ibn 'Arabî „das Sein nie gerochen haben" — ebenso paradox wie das Zusammentreffen von „Dasein" *(al-Wudjûd)* und „Abwesenheit" *(al-'Udum);* gerade darin zeigt sich das, was die Buddhisten die „Leerheit der Dinge" nennen, und zugleich deren Wesen von bloßen Sinnbildern.

DIE UNWANDELBAREN WESENSGRÜNDE ODER ARCHETYPEN

Die wesentlichen Möglichkeiten oder „unwandelbaren Wesensgründe" *(al-A'yân ath-thâbitah),* die ununterschieden in der göttlichen Wesenheit ruhen, spiegeln sich zuallererst im allheitlichen Geiste und erscheinen in ihm als die „Ideen" oder Archetypen, die Plato in seinem Gleichnis von der Höhle den wirklichen Gegenständen vergleicht, von welchen die Gefangenen nur die Schatten auf der Wand der Höhle sehen.

In diesem Sinne, das heißt, insofern sie die Lehre von den Archetypen anerkennen, sind alle Sufi notwendigerweise „Platoniker". Die Lehre von den Archetypen ist übrigens mit der von der Allwissenheit Gottes eng verknüpft, wie es der persische Sufi Nûr ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân Djâmî in seinem Buche *Lawâih*[41]) deutlich ausdrückt: „... Das wahre Wesen jeglichen Dinges ruht immer, wenn auch unausgewirkt, im inneren Abgrunde des wahren Seins, während seine wahrnehmbaren Eigenschaften äußerlich erscheinen. Denn es ist unmöglich, daß die in der geistigen Welt enthaltenen göttlichen Ideen vergänglich seien; (das zu behaupten) würde die Leug-

nung Gottes nach sich ziehen ...“ (Kapitel XXII). In der Tat ist die göttliche Erkenntnis vom göttlichen Wesen nicht zu trennen, als vollkommene Erkenntnis aber muß sie das, was sie zum Gegenstande hat, wesentlich und also ewiglich umfassen.

Die Beweisführungen gewisser Philosophen gegen das Vorhandensein der platonischen „Ideen“ verfehlen ihr Ziel, da diese „Ideen“ oder Archetypen, wie Ibn 'Arabî sagt, gar kein Vorhandensein oder *Dasein* haben, weil sie nämlich gar nicht als gesonderte Substanzen bestehen, sondern bloß dem Geist innewohnende und letztendlich in der göttlichen Wesenheit enthaltene Möglichkeiten sind. Übrigens entspringt der ganze philosophische Wortstreit um die Natur der „universalia“ lediglich der Verwechslung von wirklichen Archetypen und deren nur gedanklichen Spiegelbildern. Gewiß sind die allgemeinen Ideen, insofern sie gedankliche Formen darstellen, nichts als bloße Abstraktionen; allein, diese Feststellung sagt über die eigentlichen platonischen „Ideen“ oder Archetypen nichts aus, dieweil diese nur Anlagen des Geistes oder grundsätzliche Möglichkeiten sind, die übrigens die Voraussetzung jener Abstraktionen bilden, denen sonst jegliche einbegriffene Wahrheit abginge. Die „unwandelbaren Wesensgründe“ sind Quelle und Voraussetzung jeder verhältnismäßigen Erkenntnis; sie zu leugnen ist als ob man den Raum leugnete, weil er selbst keine räumliche Gestalt habe. Nicht umschreiben kann man sie eben deshalb, weil sie sich nie *an sich* kundgeben, weder auf der sinnlichen noch auf der gedanklichen Ebene; doch geht alles, was diese beiden Bereiche enthalten, dem Wesen nach auf die Archetypen zurück. Wenn man diese

zu erfassen trachtet, entweichen sie vor der unterschiedlichen Schau; sie können nur durch rein geistige Einsicht erkannt werden, sei es durch Ahnung, die von ihren Sinnbildern ausgeht, sei es unmittelbar, in der Einung mit der göttlichen Wesenheit; in dieser aber gibt es kein Umgrenzen des erkannten Gegenstandes, wie auf der förmlichen Ebene.

In diesem Zusammenhange ist es bedeutsam, daß der koranische Ausdruck *Dhikr* denselben Sinn hat wie die platonische „Erinnerung" und also das ahnungsweise Schauen der Archetypen ausdrückt, wobei dasselbe Wort gleichzeitig „Erwähnung" oder „Nennung" bedeutet, ein Doppelsinn, der zum Beispiel dem koranischen Satze *adhkurunî adhkurkum* (II, 151) seine zwiefache Bedeutung verleiht, denn dieser heißt übersetzt sowohl: „Erinnert euch Meiner, so werde Ich Mich eurer innern" oder: „Gedenket Meiner, so werd' Ich euer gedenken", wie auch: „Nennet Mich, so werd' Ich euch nennen" (Gott ist es, der hier spricht). Solcherweise aber wird die „Erinnerung" an die ewigen Wesensgründe praktisch mit ihrer „Nennung" oder „Anrufung" *(Dhikr)* verknüpft, entsprechend dem *Mantra-* oder *Japa-Yoga* im Hindutum. In der Tat wird die Erinnerung an eine Wirklichkeit gemeinhin durch deren innere „Nennung" wachgerufen; desgleichen erwacht die „Erinnerung" an eine ewige Wirklichkeit beim völligen Verschmelzen mit deren Sinnbild, das sowohl eine lautliche wie auch eine andere Form haben kann. An Stelle der Vergangenheit, die sinnbildlich dem ursächlichen Zustande entspricht, tritt bei der geistigen „Erinnerung" die Zeitlosigkeit — die Ewigkeit oder reine Gegenwart. Damit hängt zusammen, daß in den semi-

tischen Sprachen die Vergangenheit dazu dient, die zeitlose Tat Gottes auszudrücken. Mit dem Worte *Dhikr* läßt sich sufisch jede Form der geistigen Ansammlung bezeichnen; die höchste „Erinnerung“ aber ist das sich Innewerden des eigenen, in Gott ruhenden Wesensgrundes, und die höchste „Nennung“ ist die Einung mit dem göttlichen Worte, durch das alle Möglichkeiten ins Dasein gerufen werden.

Die sufische „Erinnerung“ oder „Andacht“ *(Dhikr)* ist also gleich wie die platonische *μνῆμη* nicht psychologischer, sondern rein geistiger Natur, denn was durch sie vergegenwärtigt wird, ist wesentlich nicht irgendein bisher unbewußter Inhalt der Seele, sondern eine übersinnliche „Wahrheit“ oder „Wirklichkeit“ *(Haqîqah)*, wenn auch die geistige Ansammlung das Erwachen ursprünglicher Seelenkräfte im Gefolge haben kann[42]). Gerade weil der innere Vorgang, um den es sich hier handelt, rein geistigen Wesens ist, vermag er sich auf elementare und vor allem auf leibliche Vorgänge zu stützen; nichts wäre verkehrter, als die Weisen der Anrufung für eine gröbere und mithin „unbewußtere“ Art der Andacht zu halten denn etwa das freie Gebet. Es gibt eine wie im Spiegel umgekehrte Entsprechung zwischen dem elementarsten Bereiche des Kosmos und dessen höchster geistigen Ordnung, so daß die organischen Hilfen zur Verwandlung des Bewußtseins in den überförmlichen Geist verwandt sind den großen Gezeiten der Natur, wie dem Kreislaufe der Gestirne, den Wellen des Meeres und den Zuckungen der Liebe und des Todeskampfes.

VON DER „NEUERSCHAFFUNG IN JEDEM AUGENBLICK“

WIR KOMMEN NUN ZURÜCK AUF DIE LEHre von der Schöpfung und betrachten sie von einem besonderen Gesichtspunkte aus, der eng mit dem der geistigen Verwirklichung verbunden ist. — Wir sagten, daß die „unwandelbaren Wesensgründe“ *(al-A'yân ath-thâbitah)*, das heißt also die reinen Möglichkeiten, in denen Gott Sich kundgibt und Sich Selber vielfältig gespiegelt schaut, an und für sich niemals ins Dasein treten, sondern daß nur die in ihnen beschlossenen verhältnismäßigen Weisen — oder möglichen Verhältnisse — sich im Weltall entfalten. Genau genommen treten aber auch diese Daseinsweisen nicht wirklich aus ihren Wesensgründen „heraus“, noch können sie sich irgendwie in zeitlicher Abwicklung erschöpfen; ihr Wandel ist ebenso unaufhörlich wie der der Wellen eines Flusses, die ihre Gestalt unablässig verändern und doch immer dem Gesetze gehorchen, das ihnen die Gestalt des Flußbettes auferlegt. — In diesem Gleichnis, das wegen seiner allzu bildhaften Form notwendigerweise unvollkommen bleibt, entspricht das Wasser des Flusses dem unaufhörlichen „Überfließen“ *(Fayd)* des Seins, während das Flußbett die Urbestimmung oder den unwandelbaren Wesensgrund

darstellt; die Wellen sind demnach die sinnlichen oder seelischen Formen, die sich aus diesem ontologischen Gegenüber ergeben. Man kann aber auch den unwandelbaren Urgrund oder den Archetyp einem farblosen Prisma vergleichen, das das Licht des Seins in vielfarbene Strahlen zerlegt; die Farbigkeit der Strahlen hängt dann zugleich vom Wesen des Lichtes und von dem des brechenden Kristalles ab.

In der rein geistigen oder überförmlichen Welt *('Âlam al-Arwâh* oder *al-Djabarût)* erscheint die Abwandlung der Widerscheine eines Archetyps wie eine Fülle gleichzeitig seiender, einander enthaltender Anblicke, gleich den vielen logischen Anblicken einer einzigen Wahrheit, oder wie die unerschöpflichen Wonnen, die eine einzige Schönheit in sich birgt. Auf dieser Stufe des Daseins ist die Fülle der Möglichkeiten am weitesten von der bloßen Wiederholung entfernt, weil sie unmittelbar die göttliche Einzigkeit ausdrückt; doch alles erscheint hier im allem, und die Archetypen selbst wirken wie Spiegel, die einander gegenseitig widerscheinen.

Sobald man aber zur Welt der Individuation herabsteigt, erscheinen die Spiegelungen eines jeden Archetyps in aufeinanderfolgender Weise, weil hier die kosmische Bedingung der Form wirksam ist, die die Abgrenzung und gegenseitige Ausschließung der Anblicke mit sich bringt. Diese Welt, die sowohl die seelischen als auch die körperlichen Formen umfaßt, wird die „Welt der Gleichnisse" oder der „ähnlichen Formen" *('Âlam al-Mithâl)* genannt, weil die Formen, die sich in ihr kundgeben, Gleichnisse ihrer unwandelbaren Archetypen sind, oder auch, weil auf dieser Stufe die Ähnlichkeit nacheinander auftretender,

vom gleichen Wesensgrunde abhängender Erscheinungen offenbar wird.

Auf den untersten Stufen des Daseins, namentlich in der körperlichen Welt *('Âlam al-Adjsâm)* nähert sich die Abwandlung der Formen der Wiederholung, die in der bloßen Menge liegt, ohne jedoch diese jemals zu erreichen, denn in der reinen Wiederholung würden sich alle unterschiedlichen Eigenschaften, die die Welt ausmachen, auflösen[43]).

Die Abfolge der Widerscheine eines Archetyps braucht nicht zeitlich oder räumlich zu sein; sie kann noch andere, nicht sinnliche Weisen haben. Man kann aber die zeitliche Abfolge als Sinnbild einer jeden möglichen Abwandlung betrachten und in dieser Hinsicht sagen, daß sich der „Abglanz" des Archetyps im Dasein in jedem Augenblicke erneut, so daß derselbe Zustand „gespiegelten" Daseins überhaupt nicht andauert, weil das einzelne Wesen eine fortwährende Entwerdung und eine unaufhörliche Neuerschaffung erfährt. „Der Mensch", schreibt Ibn 'Arabî in seinen *Fuçûç al-Hikam*, „gibt sich nicht von selber Rechenschaft darüber, daß er bei jedem ‚Atemzuge' nicht ist und alsdann wieder ist *(lam yakun thumma kâna)*. Und wenn ich ‚alsdann' sage, so meine ich damit keinen zeitlichen Abstand, sondern eine rein logische Abfolge. Bei der ‚Neuerschaffung in jedem Atemzuge' fällt der Augenblick der Entwerdung mit dem Augenblicke der Erschaffung eines Ähnlichen *(Mathal)* zusammen" (Kapitel über Salomon). Im gleichen Sinne schreibt 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî[44]): „Es gibt zwischen der Entwerdung und der Wiederkundgebung keinen zeitlichen Abstand, so daß man die Unterbrechung zwischen zwei ähnlichen

und aufeinanderfolgenden Schöpfungen nicht wahrnimmt, weshalb das Dasein einheitlich erscheint ..." (Kommentar zu den *Fuçûç al-Hikam*, ebenda). Nach Ibn 'Arabî drückt der Koran diese Täuschung eines ununterbrochenen Daseins mit dem Worte aus: „Sie sind durch eine neue Schöpfung getäuscht"[45]), was bedeutet, daß sich die Menschen ihrer fortwährenden Entwerdung nicht bewußt sind, weil sie stets und ohne Unterbruch durch einander ähnliche Zustände in ihrer Wahrnehmung getäuscht werden *(Fuçûç al-Hikam*, ebenda). Man darf indessen diese kosmologische Darstellung einer unstetigen, in jedem Augenblick erneuerten Schöpfung nicht wörtlich nehmen, sagt doch Ibn 'Arabî selber, daß es sich um kein zeitliches sondern um ein rein logisches Nacheinander von Entwerden und Werden handelt, womit angedeutet ist, daß eben die Welt — oder das Dasein des Geschöpfes — keine Stetigkeit an sich hat, sondern in jedem Augenblicke nur kraft ihrer höheren Ursache ist. In ähnlicher Weise vergleichen die Buddhisten das Dasein mit der Flamme einer Ampel, die immer gleich zu bleiben scheint, in Wirklichkeit aber stets erneuert wird, so daß man weder sagen kann, die Flamme sei jetzt dieselbe wie vorher, noch auch, sie sei eine andere. Vom sufischen Standpunkte aus läßt sich dieses Gleichnis noch weiter ausdeuten[46]), in dem Sinne, daß das Licht an sich das Sein *(al-Wudjûd)* darstellt, während die Form der Flamme den Archetyp abbildet, kraft dessen die Flamme eine verhältnismäßige Stetigkeit besitzt. Denn so wahr es ist, daß die Flamme kein selbständiges Dasein hat, so wahr ist es auch, daß sie vorhanden ist. Solche Gleichnisse verbildlichen bloß das, was man die grundsätzliche Unstetigkeit des

Kosmos nennen kann, eine Unstetigkeit, die nicht so sehr im zeitlichen Wandel liegt als vielmehr in der Geschiedenheit der Welt von Gott, welche ausmacht, daß das Dasein des Geschöpfes an sich genommen nur Täuschung ist. Andererseits gibt es im Kosmos eine gleichsam restlose Stetigkeit, sofern er nämlich ganz und gar ein Widersein seines göttlichen Grundes darstellt. 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî drückt das so aus: „Sofern der Mensch nur eine Möglichkeit von Kundgebung ist, jedoch nicht weiß, was ihn kundgibt, ist er bloße Abwesenheit *('Udum)*; sofern er aber sein Dasein aus der ewigen Strahlung *(Tadjallî)* der göttlichen Wesenheit empfängt, *ist* er. Die ununterbrochene Offenbarung der göttlichen Tätigkeiten, die den göttlichen Namen (oder ‚Anblicken') entspringen, erneuern ihn nach jeder Auslöschung, im Jetzt, ohne wahrnehmbares zeitliches Nacheinander, sondern in einer rein logischen Abfolge, — denn es gibt da nur ein dauerndes Nicht-Dasein, nämlich das der reinen Möglichkeit, und es gibt zugleich ein dauerndes Sein, nämlich die Offenbarung der einen Wesenheit, dann aber Tätigkeiten und Individuationen, die sich mit den ‚Hauchen', die von den göttlichen Namen ausgehn, entfalten ..." (Kommentar der *Fuçûç al-Hikam*, ebenda).

Der zuletzt erwähnte Text spricht von den göttlichen „Hauchen" oder „Ausatmungen" *(Anfâs)*, durch welche die bedingten Daseine entfaltet werden; man nennt die „Erneuerung der Schöpfung in jedem Augenblicke" *(Tadjdîd al-Khalq fî kulli hîn)* auch die „Erneuerung der Schöpfung in jedem Atemzuge" oder „durch die Hauche" *(Tadjdîd al-Khalq bil-Anfâs)*. Diese „Hauche" sind die Wirkungsweisen der „göttlichen Ausatmung", oder „Aus-

atmung des Barmherzigen“ *(Nafas ar-Rahmân).* Damit ist das göttliche Vermögen gemeint, das die kundgebbaren Möglichkeiten „ausweitet“, indem es sie von ihrem Urzustande in den Archetypen, der von der Kundgebung aus gesehen als eine „Zusammenpressung“ *(Karb)* erscheint, in den vielfältigen Zustand der Welt auswirkt. Die „göttliche Ausatmung“ ist gleichsam der mütterliche und weibliche Anblick der Schöpfungstat und damit die Ergänzung zum göttlichen Befehle *(al-Amr),* der durch das Wort „sei“ *(kun)* versinnbildlicht wird und der reinen, unbewegten Tat entspricht. Ähnlich wie andere Sinnbilder dieser Art birgt das der „göttlichen Ausatmung“ in seinem Vergleiche zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit gewisse Hinweise auf die Weisen geistiger Vergegenwärtigung. Das arabische Wort *naffasa,* aus derselben Wurzel wie *tanaffasa,* „ausatmen“, bedeutet übrigens „ausweiten“ und „trösten“[47]), so daß die göttliche „Ausatmung“, die die Daseine „ausweitet“, gleichbedeutend ist mit der allumfassenden Barmherzigkeit *(ar-Rahmah),* durch die sich der Überfluß *(al-Fayd)* des Seins auf die begrenzten Möglichkeiten „ergießt“ *(afâda).* Andererseits bezieht sich der Begriff der „Ausatmung“ auf das Sinnbild des göttlichen Wortes: Da die verschiedenen Laute oder „Buchstaben“[48]), aus denen die Worte des geoffenbarten Buches bestehen, den im Kosmos gespiegelten Archetypen entsprechen, gleicht der Aushauch, der die gesprochenen Laute trägt und „äußert“, der göttlichen Barmherzigkeit, die die kundgebbaren Möglichkeiten entfaltet und im Dasein erhält[49]). Demgegenüber entspricht der reine, ungeschiedene Laut gewissermaßen dem göttlichen Befehle: „sei!“[50]).

Wenn man die Lehre von der unaufhörlichen Neuerschaffung der Wesen auf das Ich anwendet, so erkennt man, daß die Seele *(an-Nafs)*, die der „Welt der ähnlichen Formen“ *('Âlam al-Mithâl)* angehört, nicht die Stetigkeit des Wesens ausmachen kann; die Beständigkeit des seelischen Ichs ist nur eine Täuschung, da seine Form in jedem Augenblicke „entwird und abermals wird“. Stetig ist es nur, insofern es einen Abglanz seines Archetypen oder unwandelbaren Wesensgrundes darstellt, den man auch das Selbst *(al-Huwiyah*[51]*)* nennen kann. Der Strahl aber, der von diesem unwandelbaren Wesensgrunde auf dessen wandelbares Abbild fällt, und der die unaufhörliche Flucht einander ähnlicher Formen[52]) der Seele beleuchtet, ist der übersinnliche Geist.

VOM GEIST

DER ALLHEITLICHE GEIST *(AR-RÛH)*, DER auch die erste Vernunft *(al-'Aql al-awwal)* genannt wird, kann, je nachdem, als erschaffen oder auch als unerschaffen betrachtet werden. Nach dem Ausspruche des Propheten: „Das erste, was Gott erschuf, war der Geist" *(ar-Rûh)*, ist er erschaffen; nach der koranischen Stelle jedoch, wo Gott von Adam sagt: „Und Ich blies ihm von Meinem Geiste ein", ist er unerschaffen, denn der Geist Gottes läßt sich vom göttlichen Wesen nicht trennen. Dagegen bleibt bei der koranischen Stelle, die vom Wesen des Geistes selber handelt, diese Frage offen: ‚Sie werden dich über den Geist befragen; sag ihnen: der Geist ist vom Befehle *(al-Amr)* meines Herrn ..." (XVII, 84); das kann sowohl bedeuten, daß der Geist gleichen Wesens ist wie der göttliche Befehl, das „Wort", durch das alles erschaffen wurde und das notwendigerweise selbst unerschaffen ist; oder es kann auch heißen, daß der Geist vom göttlichen Befehl unmittelbar ausgehe, als erstes und höchstes Geschöpf.

Der Geist besitzt sowohl den einen wie den anderen Anblick, weil er selbst der Vermittler zwischen dem göttli-

chen Sein und dem bedingten Weltall ist. Er ist unerschaffen in seinem unwandelbaren Wesen, erschaffen aber als erste kosmische Wirklichkeit. Man vergleicht ihn dem „höchsten Schreibrohr“ *(al-Qalam al-a'là)*, mit dem Gott alle Geschicke auf die „bewahrte Tafel“ *(al-Lûh al-mahfûzh)* schreibt, die ihrerseits der allhaften Seele *(an-Nafs al-kulliyah)* verglichen wird. Denn der Prophet hat gesagt: „Das erste, was Gott erschuf, ist das Schreibrohr; dann erschuf Er die (bewahrte) Tafel und sprach zum Schreibrohr: Schreib! Es gab zur Antwort: und was soll ich schreiben? Er sprach: Schreibe Mein Wissen von meiner Schöpfung bis zum jüngsten Tage auf. Da schrieb das Schreibrohr was ihm befohlen war.“ Der Geist umfaßt demnach das ganze, auf die Geschöpfe bezogene göttliche Wissen, so daß er selbst die Wahrheit der Wahrheiten oder die Wirklichkeit der Wirklichkeiten *(Haqîqat al-Haqâiq)*, oder auch deren unmittelbarstes Abbild ist, je nach dem Anblicke, den man ins Auge faßt.

Gewisse sufische Verfasser, wie zum Beispiel 'Abd al-Karîm al-Djîlî, geben dem unerschaffenen Wesen des Geistes den Namen Heiliger Geist *(Rûh al-Qudus)*, indem sie diesen seinen höchsten „Anblick“ dem Antlitze Gottes *(Wadjh Allâh)* vergleichen.

Das unerschaffene Wesen des Geistes entspricht dem, was die Hindu als *Purusha* oder *Purushottama* bezeichnen, während seine erschaffene Natur dasselbe ist wie *Buddhi*, das „geistige Licht“. Nun ist aber *Buddhi* nach der indischen Lehre die erste Hervorbringung von *Prakriti*, der *Materia prima* oder des ewigen Urstoffes[53]), was besagt, daß *Buddhi* zwar überförmlicher, nicht ichhafter Natur aber gleichwohl „erschaffen“ ist, denn „Geschöpf“ ist al-

les, was am duldigen Wesen des Urstoffes teilhat und ihm eingeprägt ist.
Der sufische Name für die Substanz oder *Materia prima* ist *al-Habâ*, ein Ausdruck, der auf den Kalifen Alî, den geistigen Nachfolger des Propheten zurückgeht und wörtlich den feinen, in der Luft schwebenden und nur durch einen Sonnenstrahl sichtbar werdenden Staub bedeutet. Dieses Sinnbild aber verdeutlicht nicht nur das Wesen der *Materia prima*, es erklärt auch das zwiefache Wesen des Geistes, denn dieser ist es, der *al-Habâ* erleuchtet, so daß er dem Strahle gleicht, der auf dem feinen, in der Luft schwebenden Staube widerscheint: So wie dieser Staub nur sichtbar wird in dem Maße, als er das Licht bricht, so zeichnet sich auch der Strahl als solcher nur dadurch ab, daß er durch das Filter der Staubkörnchen fällt. Das nicht in Strahlen geschiedene eine Licht gleicht dem unerschaffenen Geist, während das als Strahl sich abzeichnende Licht den erschaffenen Geist darstellt, der als solcher gleichsam „zielstrebig" ist wie ein gerichteter Strahl. Im Gegensatz zum Lichte, das die Einheit offenbart, bewirkt der feine, an sich unsichtbare Staub die Brechung der Einheit in die Vielheit und zeigt damit so gut als möglich das Wesen von *Al-Habâ*, der *Materia prima*, die an sich genommen kein Dasein hat — Licht steht hier für Sein — und nur durch ihre Wirkungen mittelbar in Erscheinung tritt; von all ihren Wirkungen ist die mengenhafte Brechung des Daseins die gröbste, was hier durch die Unmenge der Staubkörnchen zum Ausdruck kommt. Endlich ist nach diesem Gleichnis der vom Licht beleuchtete Staub das Abbild des Weltalls.
In gewissem Sinne ist die ganze Kundgebung zwischen den

beiden Polen des unerschaffenen Geistes und der *Materia prima* ausgespannt. Man kann diese beiden Pole, die stets den beiden koranischen Sinnbildern des Schreibrohres und der bewahrten Tafel entsprechen, auf verschiedenen Stufen wahrnehmen, wobei ihre Paarheit eine mehr oder weniger große Tragweite erhält. Wir nannten schon das Paar des Geistes und der allhaften Seele *(an-Nafs al-kulliyah)*, die der *Psyche* Plotins entspricht. Diese Gegenüberstellung umfaßt natürlich weniger als die erste, denn die allheitliche Seele deckt sich nicht schlechthin mit dem allheitlichen Urstoffe, sondern spielt bloß dem erschaffenen Geiste[54]) gegenüber eine ähnliche Rolle. Dasselbe Verhältnis wiederholt sich dann stets bedingter in den unteren Daseinsstufen und so auch im Gegenüber des Geistes und der Seele des Menschen.

Das erfordert einige Erklärungen über den Unterschied der allheitlichen und der ichhaften Seele: Die letztere ist durch die Form bedingt, während die allhafte Seele notwendigerweise überförmlich ist. Die allhafte Seele ist wie ein Urstoff, aus dem alle einzeltümlichen Seelen „geschöpft" sind, wobei ihre Unterscheidung durch das Siegel des Geistes bewirkt wird, das gleichsam die *Forma* im Unterschied zur seelischen *Materia* darstellt — dem peripatetischen Sinne dieser Ausdrücke gemäß. Andererseits aber ist es gerade der Geist in seiner wesentlichen Wirklichkeit, der alle ichhaften Seelen vereint, während die Seele in ihrer „Stofflichkeit"[55]) diese Einheit bricht und somit die Wurzel der ichhaften Vielfalt darstellt. — Geistige Einheit und „stoffliche" Verbundenheit stehen sich stets polar gegenüber. — Sofern sich nun der Geist gewissermaßen in einzelne, den verschiedenen Individuen

entsprechenden Strahlen unterscheidet, kann man von vielen „Geistern" reden, wiewohl der Geist nur im Bereich der Seele vielheitlich auftritt.

Wir kommen nun zurück auf das erste all dieser tätig-duldigen Paare, den unerschaffenen Geist und die *Materia prima (al-Habâ* oder *al-Hayûlâ*, von *Hyle),* die in ihrem geheimsten „in Gott verborgenen" Urgrunde als der „höchste Urstand" *(al-'Unçur al-a'zham)* bezeichnet wird. Dieselbe grundlegende Paarheit wird auch wahrgenommen als der Gegensatz zwischen dem göttlichen Befehl *(al-Amr)* und der allhaften Natur *(at-Tabî 'ah),* die sich zum ersteren ebenfalls duldig und empfangend verhält. Der göttliche Befehl ist gleichsam ein ununterbrochenes Wunder, eine nie aus dem reinen Jetzt heraustretende, unerschöpfliche Tat, während dem Begriffe der Natur das Kennzeichen der Zwangsläufigkeit anhaftet, die aber hier nichts anderes als die Duldigkeit gegenüber dem göttlichen Befehle ausdrückt. Im Vergleich zur *Materia prima,* die vornehmlich als ruhendes Vermögen denkbar ist, eignet der allhaften Natur ein dynamisches Wesen, so daß man sie in dieser Hinsicht als den mütterlichen, „gebärenden" Anblick der *Materia prima* bezeichnen kann. Es ist wohl zu beachten, daß diese Paare von Daseinsgründen, wie der Geist und die *Materia prima,* der göttliche Befehl und die Natur, oder der Geist und die Seele je nach dem Standpunkte der Betrachtung eine mehr oder minder große Spannweite haben können und daß namentlich der als *Materia prima (al-Habâ)* oder als Hyle *(al-Hayûlâ)* bezeichnete duldige Pol auf sehr verschiedener Ebene aufgefaßt werden mag, woraus sich scheinbare Widersprüche zwischen einzelnen lehrlichen Darstellungen

ergeben. Im großen und ganzen ist zu sagen, daß die Kosmologie als eine wesentlich analytische Wissenschaft — im echten Sinne dieses Wortes — die Kundgebungen auf die beiden Pole, den tätigen und den duldigen, oder den „männlichen" und den „weiblichen" zurückzuführen vermag, daß aber die Zurückführung dieser beiden, in ihrer gegenseitigen Ergänzung die Einheit spiegelnden Pole auf ihren einzigen Ursprung nur der metaphysischen Schau gelingt. Aus ebendiesem Grunde ist für die Kosmologie sowohl der Geist als auch die *Materia prima* stets erschaffen.

Als Vermittler zwischen dem reinen Sein und der Welt ist der Geist das Werkzeug aller prophetischen Kundgebungen, so daß sich die überlieferten Kennzeichnungen des Propheten auch auf ihn beziehen lassen: Er ist der „Verherrlichte" *(Muhammad)*, weil er die ganze, den Kosmos durchdringende Ausstrahlung Gottes in sich zusammenfaßt; er ist der vollkommene „Knecht" *('Abd)*, weil er sich Gott gegenüber ganz und gar empfangend verhält, insofern er durch seine erschaffene Natur von Gott unterschieden ist; er ist der „Gesandte" *(Rasûl)*, weil er unmittelbar von Gott ausgeht, nämlich seinem unerschaffenen Wesen nach, und er ist der „Schriftunkundige" *(Ummî)*, da er sein Wissen unmittelbar von Gott empfängt, ohne das Mittel irgendeines „Zeichens", das heißt irgendeines erschaffenen Wesens außer ihm.

VOM ALLHEITLICHEN MENSCHEN

DA DIE GÖTTLICHE TAT WESENTLICH EINE einzige ist, hat sie auch einen einigen Gegenstand; vom „göttlichen Standpunkte" aus ist die Schöpfung ganz in ihrem ungeteilten Urbilde enthalten, in dem sich alle göttlichen Eigenschaften oder „Beziehungsweisen" ohne Vermengung noch Trennung offenbaren. Der Koran sagt: „Wahrlich, Wir haben jegliches Ding in einem offenbaren Vorbilde *(Imâm)* aufgezählt" (XXXVI, 11). Vom Standpunkte der Schöpfung aus dagegen muß das All vielfältig und zerteilt erscheinen, weil es hier als von Gott geschieden erkannt wird, Gott allein aber eins ist. Was also in der göttlichen Sicht sich ergänzende Anblicke einer einzigen, unzerteilten und unerschöpfbaren Fülle sind, das fällt in bedingter Sicht mehr und mehr auseinander und scheidet sich nach Polen wie tätig und duldig, Makrokosmos und Mikrokosmos, Gattung und Einzelwesen[56]), solcherweise, daß einem jeden der einander entgegengesetzten Teilanblicke eine besondere Vollkommenheit zukommt: der Mann ist vollkommen durch seine Männlichkeit, das Weib durch seine Weiblichkeit; der Makrokosmos ist vollkommen dadurch, daß er alle Einzelwesen umfaßt und in seiner Ordnung die göttliche Be-

ständigkeit und Macht ausdrückt — „Seid ihr denn von stärkerer Beschaffenheit als der Himmel, den Er baute...?“ (Koran, LXXIX, 26); der Mikrokosmos besitzt seine ihm eigene Vollkommenheit darin, daß er Mitte des ihn umgebenden Weltalls ist. Diese mikrokosmische Vollkommenheit erreicht ihren Höhepunkt im Menschen, dem gegenüber alle anderen Lebewesen, die vom gleichen Makrokosmos umfaßt werden, als Teile einer „Umwelt“ erscheinen: „Er machte Euch dienstbar, was in den Himmeln und was auf Erden ist, alles von Ihm“ (Koran, XLV, 12). Dafür haben die nicht menschlichen Lebewesen eine größere makrokosmische Vollkommenheit als der Mensch, was darin zum Ausdruck kommt, daß bei ihnen die gattungshafte Form das Einzelwesen stärker beherrscht und ihm ein Gleichgewicht verleiht, wie es der Mensch nicht von selber dauernd innehat.

Jeder der Pole dieser mannigfachen Paarheiten wie tätig und duldig, männlich und weiblich, Gattung und Einzelwesen, enthält insgeheim das ganze Wesen des ihm entgegengesetzten Poles: das Tätige setzt seiner Natur nach seinen duldigen Gegenpol voraus, und das Duldige ist des Tätigen umgekehrtes Ebenbild; der Mann enthält die Natur des Weibes, und umgekehrt; die Gattung[57]) umfaßt alle ihr zugehörigen Einzelwesen, und jedes Einzelwesen trägt in sich unausgewirkt sämtliche Möglichkeiten seiner Gattung.

So verhält es sich auch mit dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos und sonderlich mit dem Menschen und der gesamten Welt: diese „enthält“ offensichtlich den Menschen, doch ist sie ihrerseits im Menschen wesentlich enthalten, nämlich als Möglichkeiten seiner Erkenntnis; Er-

kenntnis und Sein aber haben *eine* Wurzel; die im menschlichen Erkennen „enthaltene" Welt ist nichts anderes, als die Welt selber, so wie andererseits alle Bewußtseinsinhalte der erkennenden Wesen insgesamt in der Welt „enthalten" und einander lückenlos zugeordnet sind. Demnach sind der Mensch und die Welt wie zwei einander gegenüberliegende Spiegel, die sich gegenseitig widerscheinen, was die Sufi mit der Formel ausdrücken: „Das Weltall ist gleich einem großen Menschen, und der Mensch ist ein Weltall im Kleinen" *(al-Kawnu Insânun kabîrun wa-l-Insânu Kawnun çaghîr).*
Was äußerlich Gegensatz und von höherer Warte gesehen Zweiheit sich ergänzender Anblicke ist, bleibt wesentlich in der Einheit. Diese offenbart sich durch die Gegenwart des allheitlichen Geistes, der im Menschen seinen „ichhaften" Brennpunkt hat. Deshalb ist der Mensch der „Vertreter Gottes auf Erden". Er ist es zunächst rein sinnbildlich, durch seine Beschaffenheit, dann aber auch tatsächlich, durch seine tätige Verwirklichung des Geistes, der ihm innewohnt, und der seinerseits die wesentlichen Möglichkeiten aller anderen Geschöpfe enthält. Der Prophet sagt: „Gott schuf Adam in Seiner Form", was bedeutet, daß die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen gleichsam die sinnbildliche Zusammenfassung aller göttlichen, in der Welt offenbarten Wirklichkeiten oder „Urwahrheiten" *(Haqâiq)* ist[58]). Deshalb befahl auch Gott den Engeln, sich vor Adam niederzuwerfen (Koran, II, 30 ff.). Wenn das Weltall das „große heilige Buch" ist, in dem sich die göttlichen Wahrheiten offenbaren, so ist der Mensch die „abgekürzte Abschrift" dieses Buches. Der Mensch wird erst dann sich selber, wenn er dieser in

ihm beschlossenen Gegenwart des allheitlichen, göttlichen Geistes bewußt wird; außerhalb dieses Bewußtseins kann er seine eigene Bestimmung nicht voll erfüllen, ja er kann unvergleichlich mehr von seiner Norm abfallen, als irgendein Tier: „Wahrlich, Wir erschufen den Menschen in schönster Gestalt. Dann machten Wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen, außer denen, die glauben und die das Gute tun ..." (Koran, XCV, 3—5).

Der Mensch, der seine Einheit mit dem Geiste und dadurch seine Einheit mit Gott ganz verwirklicht hat, ist der „vollkommene" oder „allheitliche Mensch" *(al-Insân al-kâmil).* In ihm vollzieht sich gewissermaßen die Verbindung zwischen der Göttlichkeit und dem Geschöpflichen. Gleichzeitig ist er die wesentliche Zusammenfassung all dessen, was in der Welt als vielfältige Bruchstücke erscheint. Er ist selbst das große „Buch", das „Vorbild" *(Imâm*[59]), in dem alle Dinge „aufgezählt" sind. Als Mensch behält er zwar seine einzeltümliche Form; seiner inneren Wirklichkeit jedoch eignen alle Formen und alle Daseinsweisen.

Der Ausdruck „allheitlicher Mensch" wird in einem zwiefachen Sinne gebraucht: Man kann damit entweder einen zur höchsten Einung gelangten Menschen bezeichnen, oder auch den „allheitlichen Menschen" meinen, der als zeitlose Wirklichkeit, als wesentliche Einheit der Geschöpfe stets da ist und sich bloß von Zeit zu Zeit in auserwählten Menschen wie den Propheten und den großen Heiligen unmittelbarer verkörpert. Beide Bedeutungen laufen auf dasselbe hinaus, denn sämtliche großen „Mittler" sind notwendigerweise geistig eins mit dem göttlichen „Urbilde" aller Geschöpfe[60]).

VON DER EINUNG MIT GOTT, NACH MUHYI-D-DÎN IBN 'ARABÎ

IN SEINEM *FUÇÛÇ AL-HIKAM* BESCHREIBT IBN 'Arabî die höchste Einung als eine gegenseitige Durchdringung von Gott und Mensch: Gott bekleidet Sich sozusagen mit der menschlichen Beschaffenheit; die göttliche Natur *(al-Lâhût)* wird zum Inhalte der menschlichen Natur *(an-Nâsût)*, die ihrerseits als Gefäß der Ersteren erscheint; andererseits wird der Mensch von der göttlichen Wirklichkeit erfaßt und gleichsam aufgesogen. Gott ist auf geheimnisvolle Weise im Menschen gegenwärtig; der Mensch aber taucht in Gott unter. — All das ist von einem „mystischen", das heißt von einem mit der geistigen Verwirklichung eng verquickten Standpunkte aus zu verstehen und nicht als kosmologische Lehre. Indem er diese beiden Weisen der Gott-menschlichen Durchdringung miteinander vergleicht, bemerkt Ibn 'Arabî, daß es sich um „zwei Anblicke eines und desselben geistigen Zustandes" handle, die sich „weder vermischen noch häufen" (Kapitel über Abraham).

Nach der ersten Weise offenbart sich Gott als das wahre Selbst *(al-Huwiyah)* des Menschen, das durch dessen Erkenntnisfähigkeiten hindurch erkennt und durch dessen

Handlungsfähigkeiten wirkt. Nach der umgekehrten Weise bewegt sich der Mensch sozusagen in der Weite des göttlichen Daseins, das sich im Verhältnis zum Menschen mannigfach abstuft, so daß jeder menschlichen Fähigkeit ein besonderer göttlicher Anblick entspricht, gemäß dem heiligen Ausspruch: „... Mein Knecht hört nicht auf, sich Mir mit freiwilligen Taten zu nähern, bis daß Ich ihn liebe. Wenn Ich ihn aber liebe, so bin Ich sein Gehör, mit dem er hört, sein Gesicht, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er greift und sein Fuß, mit dem er geht ..." *(Hadîth qudsî).*

Wenn der Geist des Menschen mit dem göttlichen „Geiste" eins geworden ist, so erkennt er alle Dinge in ihrem Grunde, denn nichts bleibt außerhalb seines eigenen Wesens. Allein, diese wesentliche und gesamthafte Erkenntnis gliedert sich nur in dem Maße, als das Licht des Geistes auf die unterschiedlich kundgegebenen Dinge fällt. Die Einung löscht das Ich als gesonderte Wirklichkeit aus; dennoch lebt das ichhafte Bewußtsein weiter, da sonst auf menschlich-irdischer Ebene die Erfahrungen durch kein Band „subjektiver" Einheit mehr zusammengehalten würden. Wenn man also sagt, das Ich des mit Gott geeinten Heiligen sei nicht mehr, so bedeutet das, daß dieses Wesen, das seiner Gestalt nach immer noch Mensch ist, sich nur in seiner Einung mit dem göttlichen Geiste als „sich selber" erkennt, nicht aber in seinem erfahrungsmäßigen, der menschlichen Gestalt eingegossenen „Ich". Insofern nun das ichhafte Bewußtsein als Mittel der Erfahrung weiterbesteht, unterliegt es auch den Bedingungen, die den ganzen Bereich dieser Erfahrung beherrschen, und das trotz wunderbaren Einbrüchen der über-

zeitlichen Erkenntnisweise. Deshalb sagt Ibn 'Arabî vom „Besiegler der Heiligkeit“[61]) *(Khâtim al-Wilâyah)*, nämlich vom höchsten Pole *(Qutb)* aller vergeistigten Menschen, daß er zugleich „erkennend und nicht wissend“ sei, und daß man ihm scheinbar gegensätzliche Eigenschaften zuschreiben könne: „... in seiner wesentlichen Wirklichkeit *(Haqîqah)* [das heißt, insofern sich sein Geist dem unerschaffenen Geiste eint] und in seinem geistigen Amte [das dieser Einung entspringt] erkennt er [in gesamthafter und ungeteilter Weise] all das, was ihm in seinem körperlichen Dasein [das Raum und Zeit unterworfen ist] unbekannt bleibt... so erkennt er und erkennt doch nicht, nimmt wahr und nimmt zugleich nicht wahr [da seine wesentliche Erkenntnis jenseits der unterschiedlichen Wahrnehmung ist], er schaut [die göttlichen Wirklichkeiten im Geiste] und schaut sie doch nicht [in ichhafter Weise]...“ (ebenda, Kapitel über Seth).

Die im vollkommenen Menschen wirkende Beziehung zwischen der göttlichen Wirklichkeit *(al-Haqîqah)* und der noch vorhandenen ichhaften Natur ist schwerer zu verstehen als irgendein anderes, grundsätzlich dem Erkennen zugängliches Geheimnis[62]). In der Tat ist für den Menschen, der diese Vollkommenheit erreicht hat, die göttliche Wirklichkeit durch nichts mehr „verschleiert“, während doch das ichhafte Bewußtsein seiner Bestimmung nach ein „Schleier“ *(Hidjâb)* ist und überhaupt nur soweit besteht, als es das blendende Licht des göttlichen Geistes „bricht“. Ibn 'Arabî vergleicht die Ichheit des mit Gott geeinten Menschen einem durchsichtigen Körper, der das reine, an sich weiße Licht färbt und der im Falle des vollkommenen Menschen durchsichtiger ist als sonst:

„Es ist das wie beim Lichte, das durch den Schatten hindurchscheint, — denn der durchsichtige Körper ist von der Art des Schattens, der selber licht ist wegen seiner Durchlässigkeit. So verhält es sich auch mit dem Menschen, der Gott verwirklicht hat: in ihm gibt sich die ‚göttliche Form' [das heißt die Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften][63]) unmittelbarer kund als in irgendeinem anderen Menschen ..." (ebenda, Kapitel über Joseph).
Die Einung mit Gott wird auch als die „Angleichung der göttlichen Eigenschaften" *(al-Ittiçâf biç-Çîfât il-ilâhiyah)* aufgefaßt, was man im rein geistigen Sinne, als Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften oder Gegenwarten *(Hadarât*[64]) zu verstehen hat. Diese „Angleichung der göttlichen Eigenschaften", die man auch als „Angleichung an die göttlichen Eigenschaften" bezeichnen mag, hat ihr Abbild in der Seele, nämlich in der Ausprägung der geistigen Tugenden, und ihr sowohl göttliches wie menschliches Vorbild ist der „allheitliche Mensch".
Wir kommen nun auf das zurück was am Anfang dieses Kapitels über die gegenseitige Durchdringung der Gottheit und des vollkommenen Menschen gesagt wurde; Ibn 'Arabî vergleicht diese Durchdringung, dem äußerlichsten und einfachsten Bilde der Erkenntnis entsprechend, der Aufnahme von Nahrung, so daß Gott sich vom Menschen „nährt", und der Mensch seinerseits sich von Gott „nährt" oder Gott „ißt". Die erste Weise hat seinen gottesdienstlichen Ausdruck in der heiligen Gastlichkeit, deren überliefertes Vorbild die Bewirtung der Engel des Herrn durch Abraham ist, und die die Bewirtung der Armen fordert: wer dem „göttlichen Gaste" zu essen gibt, gibt sich dadurch selbst Gott als Nahrung hin; — das erinnert an das

indische Sprichwort: „Der Mensch wird zur Nahrung derjenigen Gottheit, die er anbetet" —. Die zweite Weise entspricht der Anrufung Gottes, denn der Mensch gleicht sich die göttliche Gegenwart durch das Aussprechen des Namens Gottes an. Derselbe Anblick der Einung wird offensichtlich auch durch die Eucharistie kundgegeben.

VOM SCHAUEN GOTTES NACH MUHYI-D-DÎN IBN 'ARABÎ

NACH IBN 'ARABÎ ERGIBT SICH EIN GEISTIger Zustand *(Hâl)* aus dem Aufeinanderwirken zweier Pole, nämlich der göttlichen „Ausstrahlung", „Offenbarung" oder „Enthüllung" *(at-Tadjallî*[65]*)* und der „Bereitschaft" *(al-Isti'dâd)* des Herzens. Der geistige Zustand ist unmittelbar einleuchtend. Die göttliche Ausstrahlung gibt sich in ihm als göttlicher Anblick oder „Name" kund. Dagegen ist die Bereitschaft „das Verborgenste, was es gibt" *(Fuçûç al-Hikam,* Kapitel über Seth), denn sie ist bloßes Vermögen und als solches nur in dem Maße erkennbar, als ihre Inhalte ausgewirkt sind, was eben durch die göttliche Strahlung geschieht. Diese aber quillt immer neu aus dem reinen Sein und weckt unablässig neue Inhalte der Bereitschaft, die sich nie erschöpft.

So kann man einerseits von einem geistigen Zustande sagen, er kennzeichne sich durch die seelische oder geistige „Form", die in der Bereitschaft lag und die das an sich von jeglicher Form freie göttliche Licht empfängt. Dieser Betrachtung entspricht der berühmte Ausspruch von al-Djunayd: „Die Farbe des Wassers ist die Farbe seines

Behälters". Das heißt, daß man vom „Behälter" abgesehen der göttlichen Wirklichkeit, die im geistigen Zustande gegenwärtig ist, weder „Farbe" noch „Form" noch „Geschmack" noch irgendeine besondere Weise zuschreiben kann. Andererseits aber gilt auch, daß jeder seinliche Inhalt eines solchen Zustandes, nämlich jede ihrem Wesen nach vollkommene Eigenschaft, die sich in ihm kundgibt, notwendigerweise Gott eignet. Das heißt mit anderen Worten, daß die geistige „Form", die sich bei der Schau dem Herzen aufprägt, von Gott kommt; sie ist nichts anderes als die Spur einer göttlichen Wahrheit *(Haqîqah)* oder einer übersinnlichen Eigenschaft. Ibn 'Arabî schreibt im Hinblick darauf (ebenda, im Kapitel über Jethro): „... Das Herz des Gott-Erkennenden *(al-'Ârif)* besitzt eine solche Weite, daß Abu Yazîd al-Bustâmî von ihm sagen konnte: Wenn der göttliche Thron mit allem, was ihn umgibt, hundert Millionen Mal in einem Winkel des Herzens des Gott-Erkennenden enthalten wäre, so spürte er es nicht. — Im gleichen Sinne sagt auch al-Djunayd: Wenn das Vergängliche und das Ewige sich miteinander verbinden, so bleibt vom Ersten keine Spur übrig; — wie aber sollte das Herz, das das Ewige enthält, das Dasein des Vergänglichen spüren? — Allein, die göttliche Ausstrahlung wandelt sich in ihrer Weise, und also muß sich das Herz entsprechend ausdehnen oder verengern, denn es vermag sich den Weisen der Offenbarung keineswegs zu entziehen ... Das aber ist gerade das Gegenteil von dem, was die Männer unseres Weges meinten, wenn sie sagten, Gott offenbare Sich gemäß der Bereitschaft des Anbetenden. Wir fassen das anders auf: der Anbetende ist es, der sich Gott in der ‚Form' kundgibt, durch

die Sich Gott ihm offenbart *(tadjallà)*. Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches ist die, daß Gott zweierlei ‚Offenbarungen' (oder ‚Enthüllungen') hat, nämlich eine im Zustande der Nichtkundgebung *(al-Ghayb*[66]*)* und eine im Zustande der Kundgebung *(ash-Shahâdah)*; im ersten Zustande, das heißt in Seiner ‚wesentlichen Offenbarung' *(Tadjallî dhâtî)*, die mit dem Geheimnis der wesentlichen Wirklichkeit *(al-Haqîqah)* oder der Selbstheit *(al-Huwiyah)* Gottes eins ist, ‚offenbart' Gott die Bereitschaft des Herzens ... und erst nachdem das Herz diese seine [ursprüngliche] Bereitschaft erhalten hat, offenbart sich ihm Gott nach der Weise der Kundgebung, so daß sie sich gegenseitig schauen und sich das Herz seinerseits in der Gestalt dessen, was sich ihm offenbart, kundgibt, — wie wir es schon sagten ..."

Mit dieser Erklärung führt Ibn 'Arabî die beiden Voraussetzungen eines geistigen Zustandes auf die beiden Ursprünge jeglicher Kundgebung zurück, nämlich die göttliche Ausstrahlung auf das reine Sein *(al-Wudjûd)* und die Bereitschaft auf den unwandelbaren Wesensgrund *(al-'Ayn ath-thâbitah)*, die reine, im Schoße der „göttlichen Dunkelheit" beschlossene Möglichkeit des Wesens, die sich nur mittelbar kundgibt, in dem Maße, als das Licht des Seins auf ihre Inhalte fällt. Die erste „Offenbarung" Gottes, von der Ibn 'Arabî spricht, ist demnach nichts anderes als die uranfängliche Bestimmung der Möglichkeiten im göttlichen Erkennen, während die zweite Offenbarung dem „Überfließen" *(al-Fayd)* des Seins auf diese Möglichkeiten entspricht. Was sich im Herzen erschließt von augenblicklicher Bereitschaft gegenüber dem göttlichen Lichte, das geht aus der ursprünglichen, im Wesens-

grunde liegenden Bereitschaft hervor, antwortet aber zugleich auf die Strahlung, in der sich das göttliche Sein dieser besonderen Bereitschaft gegenüber bricht.
Daraus geht auch hervor, daß die „Bereitschaft des Herzens“, von der die Sufi sprechen, nicht psychologischer Art ist. Die in einem gegebenen Augenblicke wirksame Bereitschaft mag zwar scheinbar psychologisch bedingt sein; allein, was an ihr zum Behältnis der Gnade wird, das entspringt dem ewigen Grunde des Wesens und ist dessen Schatten oder Abbild. Daß sich die Bereitschaft nur bruchstückhaft, so wie sie sich auswirkt, oder nur ahnungsweise erfassen läßt, kommt eben daher, daß der unwandelbare Wesensgrund sich als solcher nie kundgibt, auf der seelischen Ebene aber als bloßes Vermögen wirkt; und ein Vermögen *(potentia)* ist stets nur in dem Maße faßbar, als es in Tat *(actus)* umgesetzt wird.
Der Mensch kann als Geschöpf seinen ewigen Wesensgrund nicht erkennen, wohl aber insofern er dem reinen Geiste geeint seiner geschöpflichen Grenzen entwird: „... Es übersteigt offensichtlich die Fähigkeiten des Geschöpfes als solchem ... zu erkennen mit der göttlichen Erkenntnis die die unwandelbaren Wesensgründe *(al-A'yân ath-thâbitah)* in ihrem Zustande der Nicht-Kundgebung umfaßt, denn diese Wesensgründe sind reine Beziehungsweisen [innerhalb] der göttlichen Wesenheit, ohne Formen. Deshalb sagten wir auch, daß sich dieses Einswerden mit der göttlichen Erkenntnis als einen göttlichen Beistand [das heißt als eine Eingebung] darstelle, die dem betreffenden Einzelwesen vorbestimmt war ... kraft eines gewissen Inhaltes seines unwandelbaren Wesensgrundes ...“ (ebenda, Kapitel über Seth).

Alles, was die geistige Schau zu Tage fördert, ist zugleich Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, ist je nach dem geistigen Gesichtspunkte entweder ein göttlicher Anblick oder ein Abbild des eigenen Wesensgrundes.
Insofern die Schau die Gottheit zum „Gegenstande" hat, gibt sich Dieselbe in „persönlicher" Weise, das heißt in Ihren Eigenschaften und Tätigkeiten kund. Wenn auch diese Schau[67]) durch das Subjekt mitbestimmt wird, das gewissermaßen durch seine eigene Form die „persönliche" Kundgebungsweise Gottes veranlaßt, so erreicht sie dennoch die göttliche Wirklichkeit, denn was in ihr an reiner Eigenschaft wahrgenommen wird, gehört Gott an. „... Als [göttlichen] Namen bezeichnet man entweder einen der Offenbarungsorte *(Madjlâ)* Gottes oder aber eine Ihm innewohnende ‚Form' [das heißt, eine Ihm innewohnende Eigenschaft oder Gesamtheit von Eigenschaften, nicht eine Form im begrenzenden Sinne]. Insofern es sich um einen Offenbarungsort handelt, wird eine Stufe angenommen, dadurch, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen Dem, Der Sich offenbart und dem, worin Er Sich offenbart. Insofern es sich jedoch um eine in Gott enthaltene [rein eigenschaftliche] ‚Form' handelt, ist dieselbe unmittelbarer Anblick der göttlichen Vollkommenheit [oder Fülle: *al-Kamâl]*, denn sie ist wesentlich eins mit Dem, Der Sich in ihr offenbart... Man wird zwar von ihr nicht sagen, sie sei Er Selber, aber auch nicht, sie sei etwas anderes als Er..." (ebenda, Kapitel über Henoch).
In Wahrheit kann man die Schau Gottes in Seinen allheitlichen Eigenschaften, wobei Gott gewissermaßen „Objekt" ist, nicht auf das geschöpfliche „Subjekt"[68]) bezie-

hen, denn in dem Maße, als eine Schau Gottes stattfindet, entzieht sich auch das erkennende „Subjekt“ den geschöpflichen Grenzen. Gott wird nie zum ‚Gegenstande“ geschöpflicher Schau: Nicht wir schauen Gott, sondern Gott schaut Sich Selber in den allhaften Eigenschaften, zu deren Kundgebung wir Anlaß sind.

In Seiner unendlichen und überpersönlichen Wesenheit *(adh-Dhât)* wird Gott überhaupt nie zum „Gegenstande“ irgendwelchen Erkennens, sondern bleibt stets der unfaßbare Zeuge *(Shahîd)* jeglicher Erfaßnis; Er ist das, wodurch und worin jedes Wesen sich erkennt: „Die Blicke erreichen Ihn nicht, Er aber erreicht die Blicke“ (Koran, VI, 102). So kann von einem „Beschauen“ der Wesenheit nicht die Rede sein, und von einem Erkennen derselben nur im Sinne einer Verselbigung mit der göttlichen „Zeugenschaft“. „Gegenstand“ dieser höchsten Erkenntnis ist dann das zuvor als „Subjekt“ sich einstellende Wesen selbst, und zwar in seiner Gesamtheit, seiner geistigen „Form“, die das Abbild seines unwandelbaren Wesensgrundes ist: „Die göttliche Wesenheit *(adh-Dhât)* — schreibt Ibn 'Arabî — offenbart sich nur in der ‚Form‘ der Bereitschaft des Wesens, das diese ‚Offenbarung‘[69]) empfängt; etwas anderes gibt es nicht. Folglich schaut derjenige, der die ‚wesentliche Offenbarung‘ *(at-Tadjallî adh-dhâtî)* empfängt, bloß seine eigene ‚Form‘ im göttlichen Spiegel; er schaut nicht Gott — es ist unmöglich, daß er Ihn schaue —, wiewohl er weiß, daß er seine eigene ‚Form‘ nur kraft dieses göttliches Spiegels schaut. Es ist das ganz ähnlich dem, was in einem körperlichen Spiegel statthat: wenn du darin Formen betrachtest, so siehst du den Spiegel als solchen nicht, obwohl du weißt,

daß du diese Formen — oder deine eigene Form — nur dank dem Spiegel siehst. Diesen Vorgang aber hat Gott als besonders klares Sinnbild Seiner wesentlichen Offenbarung kundgegeben, damit jener, dem sich Gott offenbart, wisse, daß er Ihn Selbst nicht schaut... Versuche es doch einmal, den Körper des Spiegels zu sehen, während du die Form, die sich darin spiegelt, betrachtest: nie wirst du zugleich das eine und das andere sehen. Das ist so offensichtlich, daß gewisse Leute, die dieses Gesetz der Spiegelung in [körperlichen und geistigen] Spiegeln beobachteten, daraus schlossen, daß die gespiegelte Gestalt zwischen die Sicht des Betrachtenden und den Spiegel selbst trete; das ist es, was sie als Höchstes im Bereiche der geistigen Erkenntnis zu erfassen vermochten. In Wirklichkeit aber verhält es sich so, wie wir es sagten" — nämlich, daß die gespiegelte „Form" den Spiegel im Grunde nicht verdeckt, da dieser ja die Form kundgibt und wir uns dessen bewußt sind. Der geistige Standpunkt, der diesem Gleichnis zugrundeliegt, entspricht dem der vedantischen Lehre: Die Unmöglichkeit, den Spiegel selbst „gegenständlich" zu erfassen, während wir in ihm unser Abbild betrachten, entspricht der Unfaßbarkeit des höchsten „Subjektes", *Atman,* das allein unveräußerliche, ungeschiedene Selbstheit ist, wogegen alles andere, samt dem bedingten „Subjekte", nur wesenlose „Vergegenständlichung" des Unfaßbaren ist. — Der Ausdruck „Subjekt" für das höchste Erkennende ist hier so wenig buchstäblich zu nehmen wie das oben erwähnte Sinnbild des Spiegels, denn in beiden Fällen erweckt der Begriff die Vorstellung eines Gegenübers, während die Wesenheit jenseits aller Zweiheit ist; angesichts der höchsten Einheit erweist sich

jedes Gleichnis als irgendwie falsch. — Ibn 'Arabî sagt weiter: „Wenn du das schmeckst [nämlich, daß der Schauende nie die Wesenheit selbst, sondern nur seine eigene ‚Form' im Spiegel der Wesenheit erfassen kann], so schmeckst du die äußerste Grenze, die das Geschöpf je zu erreichen vermag; trachte also nicht danach, jene Stufe [durch eine ‚gegenständliche' Schau] zu überschreiten, denn es gibt jenseits davon, grundsätzlich und endgültig, nur reines Nicht-Dasein . . ." — Was nicht bedeutet, daß die Erkenntnis der Wesenheit unmöglich sei: „Gewisse unter uns wissen nichts von der unmittelbaren Erkenntnis Gottes und erwähnen in dieser Hinsicht den Ausspruch des Kalifen Abu Bakr: ‚Zu verstehen, daß man ohnmächtig sei, die Erkenntnis zu erkennen, ist eine Erkenntnis'[70]); es gibt jedoch unter uns jemanden, der wirklich erkennt und der sich nicht so ausdrückt, da sein Erkennen keine Ohnmacht einbegreift, wohl aber das Unaussprechliche" (ebenda, Kapitel über Seth).

Während die göttlichen Eigenschaften, die sich in der ersten Schau kundgeben, auf das Geschöpf einwirken, enthüllt die überpersönliche Wesenheit lediglich dessen Möglichkeiten, so wie sie ewig sind. Diese Erkenntnis kann sich auf eine Ahnung beschränken oder auf eine blitzhafte Eingebung, bei der sich der unwandelbare Wesensgrund mehr oder weniger mittelbar im Geiste spiegelt[71]); sie kann auch jenseits aller Form und aller Zweiheit den ewigen Wesensgrund selbst enthüllen, „kraft eines gewissen Inhaltes desselben, welcher dem Wesen eben dadurch bewußt wird, daß Gott ihm denselben zeigt" (ebenda, Kapitel über Seth).

Der Übergang von der Schau Gottes in Seinen Eigen-

schaften zu der gleichsam umgekehrten Sicht, welche die Verselbigung mit der göttlichen Zeugenschaft zur Voraussetzung hat, hängt nicht von einer Wahl des Einzelwesens ab[72]). Wenn auch die zweite Sicht in gewissem Sinne die höhere ist, so haben doch beide den gleichen Gehalt, was Ibn 'Arabî mit folgenden Worten ausdrückt: „Gott ist der Spiegel, in dem du dich selber schaust, so wie du Sein Spiegel bist, in dem er Seine Namen schaut; nun sind aber diese nichts anderes als Er Selbst, so daß die Wirklichkeit vertauscht wird und zweideutig erscheint" (ebenda, Kapitel über Seth).

ANMERKUNGEN

[1]) Siehe Frithjof Schuon: *De l'Unité Transcendante des Religions*, collection *Tradition*, éd. Gallimard, Paris 1948.

[2]) „Die Gläubigen glauben an Gott, an Seine Engel, Seine (geoffenbarten) Bücher und an Seine Gesandten. Sie sagen: Wir machen keinen Unterschied zwischen den Gesandten Gottes." (Koran, II. 284) „Wir haben jedem Volke Riten zu befolgen auferlegt." (XXII. 66)

[3]) Die gewöhnliche Erklärung, wonach der Ausdruck *at-Taçawwûf* „sich in Wolle *(Çûf)* kleiden" bedeute, ist zu äußerlich und auch geschichtlich zu ungefähr. Es mag sein, daß diese äußerliche Bedeutung absichtlich einen tieferen Sinn verdeckte. So entspricht der Zahlenwert des Wortes dem des Ausdruckes *al-Hikmat al-ilâhiyah*, der „die göttliche Weisheit" bedeutet. Das gleicht dem griechischen Ausdrucke *Sophia*. In der Tat weist *al-Birûnî* auf diese Verwandtschaft hin. Seine Ableitung von *Çûfi* aus *Sophia* ist zwar sprachkundlich unhaltbar, weil sich sonst das griechische *Sigma* nie in das arabische *Çâd*, sondern stets in *Sîn* zu verwandeln pflegt, doch kann dieser Anklang immerhin von jenen gewollt sein, die sich des Wortes *Taçawwûf* als eines volkstümlichen Decknamens bedienten.

[4]) Es ist bekannt, daß manche der hervorragendsten Verteidiger der islamischen Rechtgläubigkeit dem Sufitum verbunden waren, so zum Beispiel 'Abd al-Qâder Djilânî, al-Ghazzâlî, der Sultan Çalâh ad-Dîn (Saladin); auch berühmte Philosophen wie al-Farabî waren Anhänger des Sufitums. Allein, die geistige Auslese des Sufitums, die mehr durch ihre bloße Gegenwart als durch sichtbare Taten wirkt, läßt sich geschichtlich nicht fassen; auch die sufischen Gemeinschaften, die sich als solche kennzeichnen, brauchen sich nicht mit den geistigen Horten der sufischen Weisheit zu decken.

[5]) Die christlichen Scholastiker des ausgehenden Mittelalters haben sich bekanntlich alle Mühe gegeben, die von den islamischen Denkern erreichte Einbeziehung der aristotelischen Lehre in die Platos wieder aufzulösen, nicht ahnend, daß sie damit auch schon den modernen Rationalismus vorbereiteten.

[6]) So erhielt zum Beispiel die Alchemie durch ihre Begegnung mit dem sufischen Geiste ihren Sinn als Kunst der seelischen Wandlungen wieder und erfuhr von da aus auch im christlichen Abendlande ihre Wiedererweckung.

[7]) Entsprechend der Übermittlung des Heiligen Geistes bei den Christen.

[8]) Der Islam hat in seinem inneren Aufbau keine zwischen der Esoterik und der Exoterik vermittelnden Stufen wie das Mönchstum, dessen ursprüngliche Rolle darin bestand, einen Rahmen zu bieten, in dem sich ein beschaulicher Weg unbehindert anbahnen ließ.

[9]) Der besagte Unterschied hat gewisse Wissenschaftler zur Behauptung veranlaßt, ein Sufi wie Ibn 'Arabî sei kein „richtiger Mystiker", weil er nicht dem Vorbilde des *nur* liebenden Mystikers entspricht.

[10]) Nach Plotin ist die Tugend der Vermittler zwischen der Seele *(Psyche)* und dem reinen Geist *(Nus)*.

[11]) Für viele sufische Meister ist der allgemeinen islamischen Sinnbildlichkeit entsprechend nicht der Geist sondern das Herz der „Sitz" der unerschaffenen, göttlichen Wirklichkeit im Menschen. Der Sinn bleibt derselbe wie bei Meister Eckhart.

[12]) Die Hesychia, die zweifellos eine esoterische Lehre ist, faßt den Geist *(Nus)* als eine menschliche Fähigkeit auf, deren wahrer Gegenstand aber das „unerschaffene Licht" sei. Die Gegenwart des unerschaffenen Geistes im Geschöpf drückt sich hier durch die Gegenwart des unerschaffenen Lichtes aus, das die Seele durchdringt. Die Unterscheidung zwischen dem *Nus* und diesem Licht dient methodisch dazu, die „luziferische" Verwechslung zwischen erschaffenem und unerschaffenem Geiste zu vermeiden.

Die Lehre des Buddha spricht überhaupt nicht positiv vom überförmlichen Geiste, den sie der Leere vergleicht, da ja das Erkennende sich selbst nicht zum Gegenstande nehmen kann; diese verneinende Ausdrucksweise ist aber dadurch ausgeglichen, daß eben die wesentliche Wirklichkeit aller Dinge als Leere *(shunyâ)* bezeichnet wird.

[13]) Der Koran sagt: „Gott erschuf die Himmel und die Erde durch die Wahrheit *(al-Haqq)*" (LXIV, 3). — Nach dem Worte des Propheten „entspricht jeglichem Wahren (oder Wirklichen) eine (göttliche) Wahrheit (oder Wirklichkeit)": *Likulli dhî Haqqin Haqîqah.*

[14]) Analogie ist im Grunde Wesenseinheit.

[15]) Die Sufi erblicken im Leibe nicht nur den Nährboden der sinnlichen Leidenschaften, sondern auch das Abbild des Weltalls. So findet man in den sufischen Schriften den Ausdruck „Tempel" *(haykal)* zur Bezeichnung des Leibes. In seinen *Fuçûç al-Hikam* vergleicht Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî den menschlichen Körper mit der „Lade, in welcher der Friede *(Sakînah)* des Herrn zugegen ist" (Kapitel über Moses).

[16]) Der Ausdruck *Rûh* kann auch eine engere Bedeutung haben; insbesondere bezeichnet er, namentlich in kosmologischen Betrachtungen, den „Lebensgeist", der zwischen Seele und Körper vermittelt.

[17]) Für die alexandrischen Väter vollzieht sich die geistige Befreiung ebenfalls in drei Stufen, die dem Heiligen Geiste, dem Worte und Gottvater entsprechen.

[18]) Wenn man füglich von einer unwandelbaren oder göttlichen Möglichkeit eines jeglichen Wesens sprechen kann, aus welcher sich seine „persönliche Einzigkeit" ergibt, so bedeutet das, wie wir schon sagten, nicht, daß es in Gott irgendeine Vielheit gäbe, da ja Gott selbst der Urgrund jeglicher Einzigkeit ist; — in islamischer Formel ausgedrückt: „Es gibt keine Einzigkeit, es sei denn die göttliche Einzigkeit."

[19]) Französisch übersetzt von Abdul-Hadi in *Le Voile d'Isis*, Januar- und Februarheft 1933; herausgegeben von Chacornac, Paris.

[20]) René Guénon schreibt über die „Nacht des Geschickes" *(laylat-al-qadr)*, in der die Herabsendung *(Tanzîl)* des Korans stattfand: „Nach dem Kommentar von Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî ist diese Nacht eins mit dem Leibe des Propheten. Was hier besonders zu beachten ist, das ist der Umstand, daß die Offenbarung nicht etwa im Denkvermögen, sondern im Leibe des Wesens, das „gesandt" ward, den Urgrund auszudrücken, Aufnahme findet: *Et Verbum caro factum est*, sagt auch das Evangelium (*caro* und nicht *mens)*, und das ist, in einer der christlichen Überlieferung eigenen Form ausgedrückt, das ganz genaue Gegenstück zu dem, was die *laylat-ul-qadr* in der islamischen Überlieferung bedeutet." *(Les Deux Nuits;* dans „Etudes traditionelles", nos d'avril et de mai 1939).

[21]) Der hl. Dionysius Areopagita schreibt in gleichem Sinne: „... Wenn also in Bezug auf die göttlichen Dinge die Bejahung weniger richtig

und die Verneinung wahrer ist, so geziemt es sich nicht, daß man versuche, jene in heilige Dunkelheit gehüllten Geheimnisse in Gestalten kundzutun, die ihnen ähnlich sind; denn man erniedrigt nicht die himmlischen Schönheiten, im Gegenteil, man erhöht sie, indem man sie mit offensichtlich ungenauen Zügen darstellt, weil man damit zugibt, daß zwischen ihnen und den stofflichen Dingen eine ganze Welt klafft ... Übrigens muß man sich daran erinnern, daß nichts von alledem, was Dasein hat, ganz und gar der Schönheit bar ist; denn alle Dinge sind wesentlich gut, sagt die Wahrheit selbst." (Von der himmlischen Hierarchie, II; nach der französischen Übersetzung von Mgr Darboy).

[22]) Das Hindutum unterscheidet ausdrücklich drei Wege, den der Erkenntnis *(Jnanâ)*, den der Liebe *(Bhakti)* und den der Tat *(Karma)*, und diese Unterscheidung findet sich tatsächlich in jeder vollständigen Überlieferung wieder. Es liegt auf der Hand, daß der dritte Weg die lehrliche Ausdrucksweise nicht unmittelbar bestimmt.

[23]) Die sufischen Meister, bei welchen die Haltung der Liebe vorherrscht, wie z. B. Djalâl ad-Dîn Rûmî, 'Unar ibn al-Fârid oder Mançûr al-Hallâdj, sind im Abendlande besser bekannt als jene, die vor allem den Weg der Erkenntnis vertreten, wie z. B. Hasan ash-Shâdhili, Ahmad ibn al-'Arîf und Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî. — Über al-Hallâdj siehe: Louis Massignon, *La Passion de Mançur al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam.*

[24]) Das menschliche Wesen hat dennoch stets ein gewisses, wenn auch nicht verstandesmäßiges Bewußtsein von dem, was an seiner inneren Haltung falsch ist. So sagt der Koran „Wahrlich, der Mensch ist seiner selbst (oder: seiner Seele) bewußt, auch wenn er Entschuldigungen vorbringt." (LXXV, 13). Derjenige, welcher auf dem geistigen Weg die Tugenden überspringen möchte, gleicht einem Dieb, der zum gerechten Leben zurückkehren will, ohne seinen Raub zurückzuerstatten.

[25]) „Oh ihr Menschen, ihr seid die Bedürftigen *(Fuqarâ)* Gottes, Er aber ist der Reiche, der Ruhmvolle" (Koran, XXXV, 16).

[26]) Eines der geistreichsten Bücher über die Tugenden, das je geschrieben wurde, ist das von Ibn al-'Arîf: *Mahâsin al Majâlis*, auf spanisch übersetzt von Asin Palacios, auf französisch veröffentlicht bei Geuthner, Paris.

[27]) In der christlichen Schau entfaltet sich die Einheit in den drei Hypostasen der Dreieinigkeit. Der Unterschied dieser Schau zur sufischen besteht darin, daß in christlicher Sicht die drei Hypostasen zum vornherein als letztendliche Wirklichkeit betrachtet werden. Am Anfang sind sie zwar bloß ein undurchdringliches „Mysterium" für das Denken, während die Einheit der göttlichen Natur allein einleuchtet. In der Folge der geistigen Vertiefung aber werden die drei „Personen" mitsamt ihren wechselseitigen Beziehungen offenbar, und erst von dieser in Gott ungeschiedenen Verschiedenheit aus erhebt sich die Einsicht — nicht die Schau im eigentlichen Sinne des Wortes — zur einen Wesenheit, die allem bloß verstandesmäßigen In-Eins-Setzen unerreichbar ist.

[28]) Erste Worte des *Tao Teh king.*

[29]) Ausspruch des Propheten von unmittelbar göttlicher Eingebung.

[30]) Siehe Frithjof Schuon: *Shahâdah et Fâtihah,* in *Le Voile d'Isis,* Juli 1933, Paris.

[31]) Auch nach der Lehre des *Adwaita* geht methodisch die Unterscheidung *(Viveka)* der Einung voraus und mündet in diese ein.

[32]) Man kann in der göttlichen Einzigkeit mancherlei Dreiheiten wahrnehmen; — unter den Zahlen ist übrigens die Dreiheit das nächste „Abbild" der Einheit; — allein, keine der im Sufitum betrachteten Dreiheiten entspricht ganz genau der christlichen Dreieinigkeit, die logisch mit der Menschwerdung des Wortes zusammenhängt, einer Sicht gemäß, in der sich die geistige Ursprünglichkeit des Christentums bekundet.

[33]) „Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359)" von Mönch Wassilij im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos, aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt O.E.S.A., Würzburg 1939.

[34]) Manche sufische Meister betrachten einen weiteren Anblick der Einheit, der zwischen der Einheit und der Einzigkeit ist, und den sie als göttliche Alleinheit *(Wahdah)* bezeichnen. In diesem Anblicke sind die Möglichkeiten der Kundgebung ursätzlich bestimmt, ohne wirklich entfaltet zu sein. Die göttliche Alleinheit hat vier ursätzliche „Antlitze", nämlich die Erkenntnis *(al-'Ilm),* das Bewußtsein *(ash-Shuhûd),* das Licht *(an-Nûr)* und das Sein *(al-Wudjûd).*

[35]) Wir verwenden hier diesen üblichen Ausdruck mangels eines besseren, wohl wissend, daß jede wahrhafte Überlieferung eine einzige höchste Ursache anerkennt.

[36]) Nach der Rangfolge, die im koranischen Wortlaute selbst angegeben ist (LIX, 23), steht der göttliche Name „Der Schöpfer" *(al-Khâliq)* über dem göttlichen Namen „Der Hervorbringer" *(al-Bâri)* und dieser über dem Namen „Der Formgeber" *(al-Muçawwir).* In der Tat ist die Form abhängig vom Dasein. Das zeigt zugleich auch, daß die Urbestimmung der Möglichkeiten, im Sinne des Wortes *khalaqa*, nicht förmlich ist.

[37]) Nach Ibn 'Arabî kann man sowohl sagen, daß sich die Urmöglichkeiten *(al-A'yân)* im göttlichen Sein *(al-Wudjûd)* spiegeln, wie auch, daß sich das Sein in den Möglichkeiten spiegelt, je nach dem Standpunkt.

[38]) Prophetenwort unmittelbar göttlicher Eingebung.

[39]) An sich ist die Wesenheit von jeglicher Bestimmtheit frei, sogar von der Bestimmung des Seins *(Wudjûd)*, insofern diese die erste Bejahung der Wesenheit darstellt; diese ist also zugleich Sein und Nicht-Sein *(Wudjûd wa 'Udum).*

[40]) Licht und Raum sind die beiden unmittelbarsten Abbilder von Sein und Möglichkeit.

[41]) *Oriental Translation Fund N. S.*, vol. XVI, englische Übersetzung aus dem Persischen von E. H. Whinfield und Mirza Muhammad Kazvîni. Dieses Buch, das übrigens zum großen Teil ein Kommentar der *Fuçûç- al-Hikam* des Ibn 'Arabî darstellt, kann als eine Zusammenfassung der sufischen Metaphysik gelten. In der angeführten Übersetzung wird der Ausdruck *'Ayn* (Einzahl von *A'yân)* zuweilen mit „Substanz" wiedergegeben, was zu Mißdeutungen Anlaß gibt; wir ziehen es vor, dieses Wort mit „Archetyp", „unveränderlichem Wesensgrund" oder mit „wesentlicher Möglichkeit" zu übersetzen. Im Arabischen hat dieses Wort in der Einzahl übrigens auch die Bedeutung von Auge, Quelle und Einzelwesen, es gehört also zu jenen Worten, die sich in ihrer Vieldeutigkeit zu Stützpunkten der Besinnung besonders eignen.

[42]) Umsoweniger hat dieser Vorgang etwas mit gewissen psychologischen Methoden gemein, die es darauf absehen, die Inhalte der dun-

kelsten Sphäre des menschlichen Bewußtseins an den Tag zu fördern. Wo solche Unterströmungen in den Lichtkreis einer geistigen Ansammlung treten, werden sie im Gegensatze zu jener modernen Analyse keineswegs für das Wesen der Seele gehalten, sondern geistig ausgeschieden.

[43]) Siehe darüber René Guénon: *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps*, auf deutsch: *Das Reich der Quantität und die Zeichen der Zeit.*

[44]) Sufischer Meister des XIII. Jahrhunderts, der die *Fuçûç al-Hikam* des Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî kommentiert hat.

[45]) „Sind Wir denn durch die erste Schöpfung erschöpft? Wahrlich, sie sind durch eine neue Schöpfung getäuscht" (L, 14).

[46]) Der Buddhismus unterstreicht seiner besonderen Sicht gemäß nur die Unbeständigkeit des Kosmos, da für ihn die unwandelbare Wirklichkeit eins ist mit der ‚Leere" *(Shûnya)*, die sich nicht positiv ausdrücken läßt. In einem ähnlichen Sinne spricht übrigens Ibn 'Arabî von dem „Nicht-Dasein" *(al-'Udum)* der Archetypen oder unwandelbaren Wesensgründe.

[47]) Nach der Lehre der Kirchenväter ist der Heilige Geist, der auch „Tröster" genannt wird, das Mittel, *in* welchem Gott die Welt *durch* Sein Wort erschafft.

[48]) Da die arabische Schrift phonetisch ist, bezeichnet der Ausdruck *Hurûf* sowohl die Buchstaben, als auch die entsprechenden Laute.

[49]) Ibn 'Arabî vergleicht die „göttliche Ausatmung" der allheitlichen Natur *(at-Tabî 'ah)* und weist derselben eine ähnliche Rolle zu, wie sie die indische Lehre der *Shakti* als der „hervorbringen Kraft" der Gottheit zuweist.

[50]) Nach der Lehre der griechischen Kirchenväter wurde die Welt „durch den Sohn im Heiligen Geiste" erschaffen. Der göttliche Befehl entspricht dem Worte Gottes, also dem Sohn. Es sei auch daran erinnert, daß der Heilige Geist „Tröster" genannt wird, was dem arabischen Ausdrucke *naffasa* entspricht. Die Analogie zwischen dem „Aushauche des Barmherzigen" und dem Heiligen Geiste gilt übrigens nur für die „ökonomische" Rolle des Letzteren und nicht für dessen hypostatische Person.

[51]) Wörtlich „die Erheit", vom Fürworte *huwa*, „er", das hier die Abwesenheit der Zweiheit von „ich" und „du" ausdrückt.

[52]) „... Wir (Gott) sind nicht überholt, wenn wir euch durch euresgleichen *(amthâlakum)* vertauschen und euch in (einer Gestalt), die ihr nicht kennt, entfalten wollten" (Koran, LVI, 59, 60).

[53]) Siehe René Guénon: *L'Homme et son devenir selon le Vedanta,* Kapitel über *Purusha* und *Prakriti.*

[54]) *Nus* nach Plotin.

[55]) Man muß hier natürlich den Begriff des Stoffes in einem übertragenen Sinne verstehen, ebenso wie der überlieferungstreue Begriff der *Materia* nicht auf die sinnliche Welt beschränkt ist, sondern sich auf alles Erschaffene, das heißt auf alles Endliche erweitern läßt. Gäbe es nicht eine seelische *Materia,* so wäre die Seele reine Tat, ohne jegliche Duldigkeit; sie wäre ihre eigene Ursache. — Das bedeutet keineswegs eine Verneinung der Unsterblichkeit der Seele. Desgleichen bedeutet die Bezeichnung der ichhaften Seele als „formgebunden" nicht, daß ihrer Form etwas Bildhaftes eigne.

[56]) Die kosmischen Paare sind oft zu Beginn der koranischen Suren erwähnt, so zum Beispiel in der Sure XCII: „Bei der Nacht, wenn sie bedeckt; beim Tage, wenn er enthüllt, und bei dem, was das Männliche und das Weibliche erschuf, wahrlich, euer Streben ist zerteilt..." Nacht und Tag entsprechen dem Urzustande und der Kundgebung, das Männliche und das Weibliche dem Tätigen und dem Duldigen; aus diesen Paarheiten aber entspringen die geteilten Strebungen des Menschen, von denen die Sure in der Folge spricht.

[57]) Der von jüngsten Denkern vorgebrachte Einwand, die Gattung bestehe als solche gar nicht, entspringt der offenbaren Unfähigkeit, über die gröbste Kundgebung hinaus etwas Wirkliches wahrzunehmen.

[58]) Das lehren auch die griechischen Väter, insbesondere der hl. Gregor von Nyssa und der hl. Gregor Palamas; dieser schreibt: „Der Mensch, diese größere im Kleinen beschlossene Welt, ist eine Zusammenfassung alles Daseienden zu einer Einheit, die Krone der Werke Gottes; daher wurde er auch als Letzter erschaffen, ähnlich, wie wir unsere Worte in Schlußfolgerungen zusammenfassen; denn man könnte das Weltall auch das Werk des selber Hypostase seienden Logos nennen..." Und anderswo: „Wenngleich sie (die Engel) uns in vielem überlegen sind, stehen sie doch in gewissem Sinne unter uns... Zum Beispiel im Sein nach dem Bilde des Schöpfers; in diesem Sinne sind wir in höherem Maße als sie nach dem Bilde

Gottes geschaffen." („Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas", op. cit.).

[59]) Siehe den am Anfang des Kapitels erwähnten Koranvers. Das arabische Wort *Imâm* bedeutet sowohl „Vorbild" als auch „Vorsteher", im besonderen Sinne „Vorbeter"; in der Tat ist der „vollkommene Mensch" auch der „Vorbeter" aller Geschöpfe.

[60]) Für das Christentum ist dieses Urbild nichts anderes als der Sohn Gottes, denn der Sohn ist eins mit dem Worte Gottes, das unerschaffen oder — nach christlicher Ausdrucksweise — ewig vom Vater „gezeugt" und mit Ihm gleichen Wesens *(homoousios)* ist. Bekanntlich verwirft der Islam das Sinnbild der göttlichen Zeugung, ebenso, wie er jegliche „innergöttliche" Unterscheidung verneint; die göttlichen „Namen" oder Eigenschaften sind ja gewissermaßen „äußere" Anblicke Gottes. Diese islamische Einstellung hat zutiefst ihren Grund darin, daß die Verneinung jeglicher Unterscheidung in Gott eine unbedingtere Wahrheit ausdrückt als die nur übertragen gültige Unterscheidung; — übrigens bezeugt auch die Theologie der östlichen Kirche, daß die göttliche Wesenheit *(ousia)* jenseits des Seins und damit auch jenseits jeder, auch nur grundsätzlichen Unterscheidung wie die der drei Hypostasen ist —; andererseits nimmt der Islam Rücksicht auf die Unfähigkeit der meisten Menschen, eine solche „innergöttliche" Unterscheidung wahrzunehmen ohne zugleich eine Zweiheit in Gott hineinzudenken. Das Sufitum kennt, wie wir sahen, eine „innergöttliche" Unterscheidung, doch bezieht es sie stets auf die göttliche Einzigkeit *(al-Wâhidiyah)*, die bereits einen göttlichen „Anblick" darstellt und von der ununterscheidbaren Einheit *(al-Ahadiyah)* der Wesenheit *(adh-Dhât)* überragt wird.

[61]) Die Heiligkeit im Sinne des arabischen Wortes *Wilâyah* bedeutet einen Zustand ständigen Gotterkennens, der übrigens mannigfache Stufen haben kann.

[62]) Aus diesem Grund ist auch das christliche Dogma der beiden Naturen Christi — wie auch das der Dreieinigkeit, das mit dem ersten untrennbar verbunden ist, — ein „Mysterium", das heißt ein für den folgernden Verstand unerschließbares Geheimnis.

[63]) Die Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften bildet das, was die Sufi die „göttliche Form" *(aç-Çûrat al-ilâhiyah)* nennen, in An-

lehnung an den Ausspruch des Propheten: „Gott erschuf Adam in Seiner Form". Der Ausdruck „Form" hat demnach hier den Sinn von „eigenschaftlichem Inbegriffe" und nicht den von Umgrenzung; er ist gleichbedeutend mit dem griechischen Begriffe εἶδος, auf lateinisch *forma*, insofern dieser dem Begriffe der ὕλη oder *materia* entgegengesetzt ist.

[64]) Unter „göttlichen Gegenwarten" versteht man die Stufen der göttlichen Wirklichkeit als Zustände der geistigen „Schau"; man spricht gemeiniglich von fünf hauptsächlichen „Gegenwarten", die unter anderem folgendermaßen unterschieden werden: *an-Nâsût*, (von *Insân*, „Mensch") bezieht sich auf die menschlich-körperliche Daseinsweise, *al-Malakût* entspricht der Welt der seelischen oder feinstofflichen Lichter, *al-Djabarût* dem überförmlichen Dasein, *al-Lâhût* (von *Ilâh*, „Gottheit") der Offenbarung der vollkommenen göttlichen Eigenschaften, *al-Hâhût* (von *huwa*, „Er") der reinen göttlichen Wesenheit.

[65]) Der Doppelsinn des Ausdruckes *Tadjallî* als „Ausstrahlung" und als „Enthüllung" oder „Offenbarung" wird verständlich, wenn man an das Bild der Sonne denkt, deren Licht „ausstrahlt", sobald sie von Wolken „enthüllt" ist. Derselbe Doppelsinn liegt auch in dem koranischen Satze: „Bei der Nacht, wenn sie bedeckt, und beim Tag, wenn er enthüllt — oder: erstrahlt *(tadjallà)*..." (Sure der Nacht, XCII).

[66]) Es ist natürlich widersprüchlich von „Offenbarung im Zustande der Nicht-Kundgebung" zu sprechen; der Ausdruck *Tadjallà* ist also hier übertragen zu verstehen. Paradoxe sind übrigens unvermeidlich, sobald man von den Möglichkeiten spricht, die im Zustande des „unveräußerten" göttlichen Seins inbegriffen sind: Schon die Mehrzahl, die man diesen Möglichkeiten zuschreiben muß, birgt einen Widerspruch in sich.

[67]) Ibn 'Arabî spricht von einem „Sehen" *(Rû'yah)* Gottes, indem er das sinnliche Sehen als Gleichnis des geistigen Erkennens in seiner weitesten Wirklichkeit gebraucht.

[68]) Wenn wir hier der Einfachheit halber die Ausdrücke „Subjekt" und „Objekt" verwenden, so sehen wir selbstverständlich von all ihren psychologischen Anwendungen ab und fassen sie nur rein

grundsätzlich, als die beiden Pole des „Erkennenden“ *(al-'Âqil)* und des „Erkannten“ *(al-Ma'qûl)* auf.

69) Der Ausdruck „Offenbarung“ oder „Ausstrahlung“ *(at-Tadjallî)* ist hier nur im Sinne einer Andeutung *(Ishârah)* zu verstehen.

70) Nach seiner tiefsten Bedeutung gleicht dieser Ausspruch der vedantischen Unterscheidung des reinen „Subjekts“, *Atman*, und seiner scheinbaren Vergegenständlichung als ichhaftes Subjekt oder *Jîva*.

71) Die Vorahnungen sind dem verwandt, was der Buddhismus als geistigen Rückblick auf die früheren Daseine des Wesens beschreibt.

72) Wenn das Wesen nicht selbst die göttlichen Eigenschaften widerspiegelt, kann sich sein Erkennen auch nicht mit der göttlichen Zeugenschaft einen, weil dann sein Ich den göttlichen Zeugen verdeckt. Der Übergang von der einen zur anderen Sicht ist auf sehr feine Weise und im Sinne einer Lenkung in der vom Propheten gegebenen Kennzeichnung des *Ihsân*, der geistigen Tugend, ausgedrückt: „Diene Gott so, als sähest du Ihn; wenn du Ihn nicht siehst, so sieht Er doch dich“.

GLOSSAR DER IM TEXT ERWÄHNTEN ARABISCHEN AUSDRÜCKE

al-'Abd: der Knecht; in der Sprache des Glaubens: der Anbeter, oder auch ganz allgemein das Geschöpf, insofern es von seinem Herrn *(Rabb)* abhängt. S. 29, 86.

'Abd al-Karîm al-Djîlî, ibn Ibrâhîm, ca. 1365 — ca. 1417, berühmter Sufi, der unter anderm das Buch *Al-Insân al-Kâmil:* „Vom allheitlichen Menschen" verfaßt hat. S. 11, 19, 40.

'Abd al-Qâdir Djîlânî, 1077—1166, Gründer des Ordens der *Qâdiriyah* und einer der größten Heiligen des Islam. Note 3.

'Abd ar-Razzâq al-Qashânî, Sufi des XIII. Jahrhunderts, Kommentator der Werke Ibn 'Arabîs. S. 76.

Abu-l-Hasan ash-Shâdhilî, 1196—1252, großer sufischer Meister, Gründer des Ordens der Shâdhiliten *(shâdhiliyah).*

afâda: sich ergießen, überfließen; siehe: *fayd.* S. 79.

ahad: eins, einer; siehe: *Ahadiyah.*

Ahâdîth: Mehrzahl von *Hadîth.*

al-Ahadiyah: die Einheit; sufisch: die höchste Einheit, die sich jeglicher unterschiedlichen Erkenntnis entzieht und also dem Geschöpf als solchem nicht zugänglich ist; Gott allein erkennt sich in Seiner Einheit. Als geistiger Zustand setzt die Einheit die Auslöschung aller Spuren des Erschaffenen voraus. S. 38, 39, 40, 60, 61, Note 60.

Ahmad Ibn al-'Arif, Sufi des XII. Jahrhunderts, Verfasser des Buches *Mahâsin al-Madjâlis.* Noten 23 und 26.

'Âlam al-Adjsâm: „die Welt der Körper". S. 75.

'Âlam al-Arwâh: „die Welt der (reinen) Geister"; diese unterscheidet sich von *'Âlam al-Mithâl,* der „Welt der ähnlichen Formen", die ihrerseits sowohl die seelische Welt als auch die körperliche Welt *('Âlam al-Adjsâm)* umfaßt. S. 75.

'Âlam al-Djabarût: die „Welt der Allmacht", manchmal der „Welt der (reinen) Geister" gleichgesetzt; die überförmliche Kundgebung. S. 75.

'Âlam al-Mithal oder *'Âlam al-Amthâl:* „die Welt der Gleichnisse"

oder „die Welt der ähnlichen Formen", d. h. die förmliche Welt, sowohl den seelischen als auch den körperlichen Bereich des Daseins umfassend; sie entspricht der „Welt der Einbildung" *('Âlam al-Khayâl).* S. 75, 80.

'Ali, Ibn Abi Tâlib, der Neffe des Propheten und vierter Kalife des Islam. S. 83.

al-Amr: der Befehl; theologisch der Befehl Gottes, ausgedrückt durch das Wort *kun,* „sei!": „Sein Befehl, wenn Er etwas will, ist, daß Er ihm sage: sei! und es wird" (Koran, XXXVI, 81). Der Koran spricht auch von den „Befehlen", in der Mehrzahl: „zu Ihm werden die Befehle *(Umûr)* zurückkehren", — was offenbar bedeutet, daß die unerschaffenen Wesenheiten der Dinge zu Gott „zurückkehren"; denn die göttlichen Befehle, durch welche die Dinge erschaffen wurden, sind selbst unerschaffen. Der Befehl, in der Einzahl, entspricht dem Worte; der Ausdruck *Amr* hat übrigens ebendiesen Sinn im Aramäischen. Folgende zwei Stellen des Korans verbürgen die wesentliche Gleichheit des göttlichen Befehls und des göttlichen Wortes *(Kalimah):* „Jesus ist in den Augen Gottes gleich Adam. Gott bildete ihn aus Staub, dann sprach er zu ihm: sei! und er ward" (III, 54). „Der Messias, Jesus, Sohn Mariae ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er auf Mariam warf, und Geist von Ihm ..." (IV, 170). — *Al-Amr* hat oft auch den Sinn von „Wirklichkeit" und von „Tat". Der göttliche Befehl entspricht der reinen Tat und hat zum Gegensatz die reine Duldigkeit der Natur *(at-Tabî'ah).* S. 35, 67, 69, 81, 85.

al-'Âqil: das Erkennende, der Kluge. — Die Dreiheit: *al-'Âqil* (das Erkennende), *al-Ma'qûl* (das Erkannte) und *al-'Aql* (die Erkenntnis, der Intellekt) spielt eine wichtige Rolle in der Metaphysik. Note 68.

al-'Aql: die Vernunft, der (erkennende) Geist, der Intellekt; entspricht dem plotinischen *Nous; al-'Aql al-awwal:* die erste Vernunft, gleichbedeutend mit dem „höchsten Schreibrohr" *(al-Qalam al-a'lâ)* und dem Geist *(ar-Rûh).* S. 81.

al-'Ârif: der Erkennende, der Gotterkennende — oder genauer: der durch Gott Erkennende *(al-Ârif billâh);* siehe auch *al-Ma'rifah.* S. 97.

al-A'yân: Mehrzahl von *al-'Ayn.*

al-'Ayn: der Wesensgrund, die Urbestimmung, das Wesen; *al-'Ayn ath-thâbitah:* der unwandelbare Wesensgrund, der Archetyp, die ewige Möglichkeit eines Wesens oder Dinges. In der Einzahl bedeutet derselbe Ausdruck *'Ayn* auch: Auge, Quelle, Einzelwesen. S. 67, 69, 70, 74, 98, 99; Noten 37 und 41.

al-Baqâ: Dauer, Fortbestehen; bezeichnet im Sufitum den Zustand der Dauer jenseits aller Form, das heißt die Einung mit dem reinen Geiste oder gar dem reinen Sein; derselbe Ausdruck bezeichnet auch einen Anblick der göttlichen Ewigkeit. Sein Gegenteil ist *al-Fanâ.* S. 16.

al-Barakah: der Segen, der geistige Einfluß. Man spricht vom *Sheikh al-Barakah,* dem Meister, der den geistigen Einfluß des Propheten weiterzugeben vermag. S. 24.

al-Bâri: der Hervorbringer (göttlicher Name). Note 36.

bâtin: inwendig, innerlich, verborgen; Gegenteil von *zhâhir:* auswendig, offensichtlich. Man unterscheidet das „innere Wissen" *(al-'Ilm al-bâtin),* nämlich das esoterische, sufische Wissen, vom „äußeren Wissen" *(al-'Ilm azh-zhâhir)* der Schriftgelehrten. *Al-Bâtin,* „Der Innere", ist einer der koranischen Namen Gottes. S. 15.

Butûn: Innerlichkeit, Zustand von Nicht-Kundgebung, Verborgenheit. Siehe auch *bâtin.*

aç-Çidq: die Wahrhaftigkeit, die Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, die Abwesenheit von Eigennutz in der geistigen Tätigkeit. S. 53.

aç-Çifât: die Eigenschaften oder Kennzeichen; *aç-Çifât al-ilâhiyah:* die göttlichen Eigenschaften. S. 94.

Çûf: Wolle. Note 3.

aç-Çûfî: Sufi, Anhänger des Sufitums, streng genommen bezeichnet dieser Ausdruck nur den, der bereits zur Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit *(Haqîqah)* gelangt ist, daher das Sprichwort: „Der Sufi wurde nicht erschaffen" *(aç-Çûfî lam yukhlaq).* S. 36, Note 3.

aç-Çûrah: die Form; *aç-Çurat al-ilâhiyah:* die göttliche Form, entsprechend dem Prophetenworte: „Gott erschuf Adam in Seiner Form". Die göttliche Form ist nicht eine Umgrenzung sondern die Gesamtheit der Eigenschaften, durch die sich Gott in der Welt kundgibt. Note 63.

adh-Dhât: die Wesenheit; der Ausdruck ist die weibliche Form des Wortes *Dhu,* welches „Inhaber von ..." bedeutet. Die *Dhât* eines

Wesens ist das an sich Bestehende, auf das sich alle Eigenschaften dieses Wesens ihrem Sein nach beziehen. Die Eigenschaften unterscheiden sich untereinander aber nicht in ihrer Abhängigkeit von derselben Wesenheit. S. 61, 66, 67, 101; Note 60.

adh-Dhikr: die Erinnerung, die Erwähnung; als Ritus: die Anrufung. S. 72, 73.

al-Djabarût: die Welt der Allmacht oder der göttlichen Größe. Siehe auch *'Alâm al-Djabarût.* Note 64.

al-Djadhb: die göttliche Anziehung. Sie ist in der geistigen Entfaltung mehr oder weniger vorwiegend. Sie ist ein Anblick der Gnade. Siehe auch *Madjdhûb.* S. 27.

Djalâl ad-Dîn Rûmî, 1207—1231, berühmter Sufi von Konya, der den Orden der *Mewlewî* oder der kreisenden Derwische gegründet hat. Er verfaßte das persische Lehrgedicht *Mathnawî.*

al-Djâmî, Nûr ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân, persischer Sufi, Verfasser des Buches *Lawâih* („Blitze" oder „Wetterleuchten"). Er starb im Jahre 898 der Hidjrah (1492/1493 a. D.). S. 70.

al-Djunayd, Abu-l-Qâsim, gestorben 910, berühmter sufischer Meister, genannt der „Führer der Schar".

al-Fanâ: die Auslöschung, das Entwerden, das Vergehen; bezeichnet im Sufitum die Auslöschung der ichhaften Grenzen im Zustande der Einung mit Gott. Das Gegenteil davon ist *al-Baqâ,* „die Dauer". Siehe den koranischen Vers: „Alles auf ihr (das heißt auf der Erde) ist vergänglich *(fân);* es bleibt ewiglich *(yabqà)* nur das Antlitz deines Herrn, Inhaber *(Dhu)* der Herrlichkeit und der Güte" (LV, 26). S. 16.

al-Faqr: die Bedürftigkeit, die geistige Armut. Siehe den koranischen Vers: „Oh ihr Menschen, ihr seidt die Bedürftigen *(Fuqarâ)* Gottes, Er aber ist der Reiche, der Herrliche" (XXXV, 16). *Al-Faqîr,* gleichbedeutend mit dem persischen *Derwish,* bezeichnet gemeinhin denjenigen, der den Weg der geistigen Schau beschreitet. Die Bedeutung des Ausdruckes „Fakir" ist in Indien verallgemeinert und zum Teil verdorben worden. S. 52, Note 25.

al-Fâtihah: „die Oeffnende", Name der ersten Sure des Korans, die beim vorgeschriebenen Gebet gesprochen wird. Note 30.

al-Fayd: das Überfließen, der Überfluß, das Ausgießen, die Emanation im seinlichen, nicht im stofflichen Sinne; *al-Fayd al-aqdas:* „der

heiligste Überfluß", die ungeschiedene Kundgebung Gottes in den Urmöglichkeiten. S. 74, 79, 98.

Fuçûç al-Hikam, wörtlich: „die Ringsteine der Weisheiten", gewöhnlich übertragen als: „die Weisheit der Propheten"; berühmtes Werk von Muhy-d-Dîn Ibn 'Arabî. S. 42, 44, 67, 68, 76 ff., 91 ff., 96 ff.

al-Futûhât al-Mekkiyah: „die mekkanischen Eröffnungen", das ausführlichste Werk von Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî.

al-Ghayb: das Geheimnis, das Geheime, die Nicht-Kundgebung. S. 98.

al-Ghazzâlî, Abû Hâmîd Muhammad, 1058—1111, großer sufischer Theologe und Erneuer der islamischen Glaubenswissenschaften. Note 3.

al-Habâ: wörtlich der feine, in der Luft schwebende Staub, sinnbildlich die *Materia prima,* der duldige Urstoff, die Substanz. S. 83, 85.

al-Hadarât: Mehrzahl von *Hadrah;* die [göttlichen] Gegenwarten oder die Weisen der göttlichen Gegenwart in den entsprechenden Zuständen geistiger Schau. S. 49, 94.

hadîth: Ausspruch, insbesondere Ausspruch des Propheten, der außerhalb des Korans durch eine Kette verbürgter Überlieferer weitergegeben wurde. Es gibt zweierlei Arten von *hadîth:* Aussprüche, in denen Gott in der ersten Person durch den Mund des Propheten spricht, oder die unmittelbar göttliche Wahrheiten offenbaren; man nennt diese Art *hadîth qudsî,* „heiligen Ausspruch". Die andere Art ist der „prophetische Ausspruch" *(hadîth nabawî),* der einer mittelbaren Offenbarung entspricht und bei dem der Prophet sich selber äußert. S. 41, 66, 92.

al-Hâhût: die wesenhafte Natur Gottes; der Ausdruck ist abgeleitet vom Fürwort *huwa,* „er", und entsprechend den folgenden, hier in absteigender Hierarchie genannten Ausdrücken geformt:

- *al-Lâhût:* die göttliche [Schöpfer-] Natur;
- *al-Djabarût:* die Allmacht, die göttliche Allgewalt, die formfreie Welt.
- *al- Malakût:* die geistige oder Engel-Welt.
- *an-Nâsût:* die menschliche Natur und insbesondere die leibliche Gestalt des Menschen.

Siehe auch bei den einzelnen Worten und Note 64.

al-Hâl, Mehrzahl: *Ahwâl;* der Zustand, besonders der geistige Zustand.

Man stellt manchmal *Hâl,* als vorübergehendem Zustand, *Maqâm:* „geistige Warte" gegenüber. S. 96.

al-Haqâiq: Mehrzahl von *Haqîqah.* S. 50, 89.

al-Haqîqah: die Wahrheit oder Wirklichkeit; sufisch: die göttliche Wahrheit oder Wirklichkeit, die wesentliche Wirklichkeit eines Dinges, gemäß dem Ausspruche des Propheten: *likulli dhi Haqqin Haqîqah*, „jeglichem Wirklichem [oder Wahrem] entspricht eine göttliche Wirklichkeit [oder Wahrheit]". S. 33, 50, 73, 89, 93, 97, 98; Note 13.

Haqîqat al-Haqâiq: „die Wahrheit der Wahrheiten" oder „Wirklichkeit der Wirklichkeiten", die dem Logos entspricht; sie ist der unfaßbare „Isthmus" *(Barzakh)* zwischen dem göttlichen Sein und dem Kosmos. S. 82.

al-Haqq: die Wahrheit oder die Wirklichkeit; sufisch: Gott, insofern Er vom Geschöpf *(al-khalq)* unterschieden wird. Siehe auch *Haqîqah.* Note 13.

Haykal: Tempel, leibliche Gestalt. Note 15.

al-Hayûlâ: arabische Form des griechischen *Hyle;* die *Materia prima;* entspricht dem rein kosmischen Anblick von *al-Habâ.* S. 85.

al-Hidjâb: der Schleier oder Vorhang. Der Prophet sagte, daß sich Gott hinter siebzigtausend Schleiern aus Licht und Finsternis verberge. Im Sufitum nennt man „verschleiert" *(mahdjûb)* denjenigen, dessen Bewußtsein von der sinnlichen oder gedanklichen Leidenschaft getrübt ist, so daß er das göttliche Licht im Herzen nicht wahrnimmt. Nach dieser Ausdrucksweise ist also nicht Gott sondern der Mensch von einem Schleier bedeckt. S. 35, 93.

al-Hikam: Mehrzahl von *Hikmah,* Weisheit. S. 42, 64.

al-Hikmat al-ilâhiyah: die göttliche Weisheit. Note 3.

al-Hurûf: Mehrzahl von *Harf;* die Buchstaben des arabischen Alphabetes und die Laute denen sie entsprechen. S. 44. Note 48.

Huwa: „Er", göttlicher Name.

al-Huwiyah: vom Fürwort *huwa,* „Er", abgeleitetes Hauptwort: die Selbigkeit, die göttliche „Ansichheit", das höchste Selbst. S. 80, 91, 98.

Ibn 'Arabî oder: Ibn al-'Arabî, siehe: Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî.

Ibn Atâ' illâh al-Iskandarî, Sufi des shâdhilitischen Ordens, der die berühmten *al-Hikam* verfaßt hat. Er starb 1309 a. D. S. 64.

al-Ihsân: die heiligende Tugend, die innere Schönheit. Siehe deren Kennzeichnung durch den Propheten in Note 72.
Wichtig ist die Dreiheit *al-Islâm* (die Ergebung), *al Imâm* (der Glaube) und *al-Ihsân* (die geistige Tugend), die vom Propheten im sog. *Hadîth Djibrâil* erklärt wurde. Note 72.

Idjâd: wörtlich: Sein-Machen, Hervorbringung zum Dasein, Kundgeben. S. 65.

Ilâh: Gottheit: S. 58, 59.

al-'Ilm: die Erkenntnis, das Wissen. Note 34.

Imâm: Vorbild, Prototyp; kultisch: Vorbeter, Haupt einer Gemeinde. S. 87, 90; Note 59.

al-Insân al-kâmil: der „vollkommene" oder „allhafte Mensch"; der Mensch, der alle Stufen des Seins geistig verwirklicht hat, oder auch das dauernde Urbild des Menschen schlechthin. S. 20, 90.

al-Ishârah: der Hinweis, das Sinnbild. Note 69.

al-Isti'dâd: die Veranlagung, Bereitschaft, die Fähigkeit eine geistige Offenbarung zu empfangen, das geistige Vermögen. S. 96.

al-Ithbât: die Bejahung. S. 58.

al-Ittiçâf biç-Çîfât il-ilâhiyah: die „Aneignung der göttlichen Eigenschaften" oder „die Angleichung an die göttlichen Eigenschaften"; siehe auch: *Çîfât. S.* 94.

al-Kamâl: die Vollkommenheit, die Fülle, die Unendlichkeit. S. 39, 66, 100.

al-Karb: die Enge, die Zusammenziehung; Gegensatz von *Tanfîs:* Ausweitung, Trost, vom Zeitworte *naffasa;* siehe dort. — Vor ihrer „Ausweitung" im Zustande der unterschiedlichen Kundgebung befinden sich die kundgebbaren Möglichkeiten in einem Zustande der „Zusammenziehung" *(Karb),* sofern man sie nämlich im Hinblick auf ihre nachmalige „Entwicklung" betrachtet, nicht an sich. S. 79.

al-Kawn: der Kosmos, das erschaffene All. S. 89.

khalaqa: erschaffen; siehe auch *Khalq.* S. 65.

al-Khâliq: der Schöpfer. S. 65.

al-Khalq: die Schöpfung, das Geschöpf. S. 65.

Khâtim und *Khâtam:* Siegel; *Khâtim al-Wilâyah:* „das Siegel der Heiligkeit"; *Khâtim an-Nubuwwah:* „das Siegel des Prophetentums"; die erste Bezeichnung wird oft auf Christus bei seiner Wie-

derkunft bezogen, die zweite gilt immer Mohamed. Siehe auch *Wilâyah.* S. 93.

al-Khushu': die Demut. S. 53.

kun: „Sei!", der göttliche Befehl *(al-Amr).* S. 79.

al-Lâhût: die göttliche Natur, im Gegensatz zu *an-Nâsût,* der menschlichen Natur. Diese wird von Ibn 'Arabî als das Behältnis der Ersten beschrieben, und jene als das geheime Leben dieser. *Lâhût* kommt von *Ilâh,* „Gottheit", so wie *Nâsût* von *Insân,* „Mensch". Siehe auch *Hâhût.* S. 91; Note 64.

lâ huwa wa lâ ghayruhu: „Weder Er noch ein anderer als Er"; die Formel, welche das Verhältnis der göttlichen Eigenschaften zur göttlichen Wesenheit kennzeichnet. S. 62.

lâ ilaha ill-Allâh: „Es gibt keine Gottheit außer Gott (allein)"; die grundlegende Formel des Islam. S. 57.

Lawâih: Blitze, Wetterleuchten; Titel eines Buches von Djâmî. S. 70.

Laylat al-Qadr: „die Nacht des Geschickes", in welcher der Koran erstmals offenbart wurde und von der die Sure *al-Qadr* (XCVII) spricht. Note 20.

al-Lubb: der Kern, bildlich gesprochen der geheime Sinn, das innere Wesen einer Sache, auch das Herz. Der Gegensatz dazu ist *al-Qishr:* die Schale. „Erfasse den Kern und wirf die Schale fort!" Sagt 'Abd al-Karîm al-Djîlî. S. 16.

al-Lûh al-mahfûzh: die bewahrte Tafel, der duldige Urgrund aller kundgebbaren Möglichkeiten. S. 82.

al-Mahabbah: die Liebe, besonders die geistige Liebe. Siehe auch *al-Ma'rifah.* S. 28, 50.

Mahâsin al-Madjâlis: „Die Schönheiten der Sitzungen", Überschrift eines Buches von Ahmed ibn al-'Arif über die geistige Tugend. Note 26.

Madjdhûb: der, welcher die göttliche Anziehung erleidet, oder der Mystiker, dessen gedankliche Fähigkeiten durch die göttliche Anziehung verwirrt oder gestört erscheinen, der „Gottesnarr" wider Willen. S. 27.

al-Madjlâ: der Offenbarungsort, das Theater. S. 100.

al-Malakût: das göttliche, immerwährende Reich, die Himmels- und Engelwelt. „In Seiner Hand ist das Reich *(Malakût)* jeglichen Dinges" (Koran, XXXVI, 83). Note 64.

Mançûr al-Hallâdj, al-Husain, 858—922, wurde von der weltlichen Obrigkeit gekreuzigt, weil er gesagt hatte: *Ana-l-Haqq:* „Ich bin die (göttliche) Wahrheit". Note 23.

al-Ma'rifah: die Erkenntnis, die Gnosis. *Al-Ma'rifah* (die Gott-Erkenntnis), *al-Mahabbah* (die Gottesliebe) und *al-Makhâfah* (die Gottesfurcht) sind die drei Beweggründe des sufischen Pfades. S. 50, 51.

al-Mathal: das Gleichnis; siehe auch *'Âlam al-Mithal.* S. 76.

mawdjûd: seiend, daseiend, vorhanden; siehe *al-Wudjûd.*

al-Muçawwir: der Gestalter; Namen Gottes. Note 36.

Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî (oder: ibn al-'Arabî) al-Hâtimî, al-Andalûsî, auch *ash-Sheikh al-akbar,* „der größte Meister" genannt, Verfasser zahlreicher sufischer Schriften, lebte 1165 bis 1240 christlicher Zeitrechnung. S. 11, 36, 38, 40, 42, 44, 67; Note 9.

al-Mumkinât (Mehrzahl von *Mumkin):* die Möglichkeiten. Man unterscheidet in der Logik zwischen *mumkin* (möglich), *wâdjib* (notwendig) und *djâiz* (beiläufig, läßlich). Vom metaphysischen Standpunkte aus betrachtet läßt sich die Möglichkeit auf die Notwendigkeit zurückführen, da jedwelche Möglichkeit notwendigerweise die Wirklichkeit besitzt, die in ihrem Wesen beschlossen liegt. S. 68.

al-Murshid: der geistige Meister oder Führer, auch *ash-Sheikh,* „der Greis" geannnt, persisch *Pîr.* S. 24.

Nafas ar-Rahmân: „die Aushauchung des Barmherzigen", der göttliche Odem, die göttliche Barmherzigkeit in ihrer Rolle als kundgebendes Prinzip; auch: *an-Nafas ar-rahmânî.* Siehe auch *ar-Rahmah.* S. 79.

naffasa: ausatmen, ausweiten, trösten; siehe auch *an-Nafas.* S. 79; Note 50.

an-Nafs: die Seele, die Psyche, d. h. die feinstoffliche Wirklichkeit des Individuum, auch das ,,Ich". Im Gegensatz zum Geiste *(ar-Rûh)* erscheint die Seele aus der Gesamtheit der ichhaften und ichsüchtigen Strebungen zusammengesetzt. Man unterscheidet jedoch:

1. *an-Nafs al-hayawâniyah:* die „tierhafte", den natürlichen Antrieben unvernünftig gehorchende Seele.
2. *an-Nafs al-ammârah:* die ,,befehlende", das heißt die leidenschaftliche und ichsüchtige Seele.
3. *an-Nafs al-lawwâmah:* die „rügende", ihrer Fehler bewußte Seele.

4. *an-Nafs al-mutmainnah:* die „beruhigte“, vom Geist erfüllte und in der Gewißheit ruhende Seele.

Die drei letztgenannten Ausdrücke sind koranischen Ursprunges. S. 34, 43, 51, 65, 80.

an-Nafs al-kulliyah: die allhafte Seele, die alle Einzelseelen umfaßt; sie entspricht der *Psyche* Plotins. S. 82, 84.

an-Nafy: die Verneinung. S. 58.

an-Nâsût: Siehe *al-Lâhût*. S. 91; Note 64.

an-Nûr: das (göttliche) Licht, der positive Grund allen Daseins. „Gott ist das Licht der Himmel und der Erde“ (Koran, XXIV, 35 ff). Note 34.

nusub, Mehrzahl von *nisab*: Verhältnisse, Abstammungsweisen, Beziehungsweisen. S. 67.

'Omar ('Umar) ibn al-Fârid, 1182—1235, berühmter Dichter der geistigen Liebe. Er lebte in Kairo.

al-Qâbil: das Empfangende, der duldige und empfängliche Urstoff. Das Wort kommt von der Wurzel QBL, die „empfangen“ und „gegenüberstehen“ bedeutet. S. 67.

al-Qadr: das Ausmaß, das Vermögen eines Dinges, das Geschick, die Vorbestimmung. S. 41, 45, 65.

al-Qalam al-a'là: das Höchste Schreibrohr, Sinnbild des Urgeistes; ihm gegenüber steht die Bewahrte Tafel *(al-Lûh al-mahfûzh);* siehe auch *al-'Aql*. S. 82.

al-Qalb: das Herz, die Fähigkeit der übersinnlichen und übergedanklichen Einsicht, die ebenso dem Herzen entspricht wie das Denken dem Gehirn. Der Umstand, daß die heutigen Europäer das Herz nicht als Sitz der geistigen Einsicht sondern als Sitz des Gefühls auffassen, kommt daher, weil dieses die Mitte des ichhaften Wesens eingenommen hat. S. 34.

Qalb al-Islâm: „das Herz des Islam“. S. 17.

al-Qawâbil: Mehrzahl von *Qâbil*. S. 67.

al-Qutb: der Pol; im Sufitum: der Pol einer geistigen oder kosmischen Hierarchie. Man spricht vom „Pol der Zeit“, womit der höchste, alles überragende Heilige einer Zeit gemeint ist. Derselbe ist in dieser Eigenschaft nur einer Auswahl von geistigen Menschen bekannt. S. 93.

ar-Rahmah: die (göttliche) Barmherzigkeit. Dieselbe Wurzel RHM ist

auch in den beiden göttlichen Namen *ar-Rahmân* „der Allbarmherzige" und *ar-Rahîm* „der Erbarmer" enthalten. Aus der gleichen Wurzel kommt *Rahim*, „Gebärmutter", was auf den gleichsam mütterlichen Anblick der göttlichen Barmherzigkeit hinweist. Siehe auch *Nafas ar-Rahmân*. S. 53, 79.

Rasûl: Gesandter, namentlich Gottgesandter. In seiner Eigenschaft als Gottgesandter *(Rasûl)* vermag ein Prophet *(Nabîy)* ein neues heiliges Gesetz zu stiften. Nicht jeder Prophet ist Gesandter, obwohl er notwendigerweise göttliche Eingebungen empfängt, doch jeder Gesandter ist zugleich auch Prophet. S. 86.

Risâlat al-Ahadiyah: „das Sendschreiben von der Einheit", eine Schrift *Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabîs*, die Abdul-Hadi in der Zeitschrift *Le Voile d'Isis*, Nr. vom Januar und Februar 1933, übersetzt hat. S. 38.

ar-Rûh: der Geist; sufisch umfaßt dieser Ausdruck die folgenden Bedeutungen:

1. der göttliche, wesentlich unerschaffene Geist *(ar-Rûh al-ilâhî)*, auch heiliger Geist *(Rûh al-Qudus)* genannt;
2. der allumfassende erschaffene Geist *(ar-Rûh al-kullî);*
3. der einzelhafte, im Hinblick auf ein einzelnes Wesen gesonderte Geist;
4. der Lebensgeist, der zwischen Leib und Seele vermittelt.

Siehe auch den Koranvers: „Sie werden dich über den Geist befragen. Sag ihnen: der Geist (kommt) vom Befehle *(Amr)* meines Herrn ..." (XVII, 84). Christus wird im Koran *Rûh Allâh*, „der Geist Gottes" genannt. Siehe auch: *al-Amr*. S. 34, 81, 82; Note 16.

Rûh al-Islâm: „der Geist des Islam". S. 17.

Rusul: Mehrzahl von *Rasûl*. S. 20.

Ru'yah: Schau. Streng genommen bezeichnet dieser Ausdruck eine formhafte, also sinnliche oder seelische Schau, kraft einer sinnbildlichen Übertragung kann er aber auch die rein geistige Schau bedeuten. *Ru'yat al-Qalb:* „die Schau des Herzens", die wesentliche Erkenntnis S. 51; Note 17.

Sahl at-Tustarî, Abu Muhammad, 818—896, berühmter Theologe und Sufi von Tustar im Ahwâz; seine „Tausend Wahrsprüche" wurden von seinen Schülern gesammelt.

as-Sakînah: der göttliche Frieden, der im Heiligtum oder im Herzen

wohnt. Die Wurzel SKN umfaßt die Bedeutungen Ruhe und Einwohnen. Das Wort ist das Gegenstück zum hebräischen *Shekhîna*, das die göttliche Gegenwart in der Bundeslade und im Tempel, in der jüdischen Mystik aber ebenfalls die göttliche Gegenwart im Herzen bezeichnet. — „Er ist es, der die *Sakînah* in die Herzen der Glaubenden herabsendet, damit sie einen neuen Glauben zu ihrem Glauben gewinnen ..." (Koran, XLVIII, 4). Note 15.

as-Salb: die Entblößung. S. 58.

Shahâdah: Zeugnis, im Besondern das Zeugnis, daß „es keine Gottheit außer Gott" gibt. S. 57, 60, 98; Note 30.

Shahîd: Zeuge; siehe auch: *Shuhûd* und *Shahâdah*. S. 101.

Sharî'ah: das göttliche, offenbarte Gesetz. Jeder Gottgesandte *(Rasûl)* verkündet ein neues, dem gegenwärtigen Zeitalter und der Umwelt gemäßes Gesetz. Die *Sharî'ah* ändert sich also im Laufe der Menschheitsgeschichte, während die *Haqîqah*, die göttliche Wahrheit oder Wirklichkeit, die das Gesetz umschreibt, an sich genommen unveränderlich ist. S. 42.

Sheikh: wörtlich „Greis", im Sufitum der geistige Meister S. 24.

ash-Shuhûd: die Zeugenschaft, das Bewußtsein. Note 34.

ash- Shukr: die Dankbarkeit. S. 53.

as-Silsilah: die Kette; gemeint ist damit im Sufitum der Zusammenhang der geistigen Meister vom Propheten an. S. 18.

as-Sirr: das Geheimnis; im Sufitum bezeichnet man damit die innerste, unfaßbare Mitte des Bewußtseins, den „Berührungspunkt" zwischen dem Menschen und Gott. S. 35.

Ta'ayyun: Bestimmung, Individuation; hat auch den Sinn von „Selbstbestimmung", wenn es auf Gott angewandt wird. S. 65, 68.

Ta'ayyunât: Mehrzahl von *Ta'ayyun*.

at-Tabî'ah: die Natur; *Tabî'at al-kull:* die Allnatur. Diese ist die „plastische" oder gebährende Weise des Urstoffes, der *Materia prima (al-Habâ);* daher ihr mütterlicher Anblick. Im Gegensatz zu den hellenisierenden Kosmologen, die als Allnatur nur die duldige Grundlage der förmlichen Welt begreifen, dehnt Ibn 'Arabî diesen Begriff auf die duldige Grundlage aller Welten aus und vergleicht ihn dem „Odem des Barmherzigen" *(Nafas ar-Rahmân)*. Siehe auch: *Amr, Nafas* und *Habâ*. S. 85; Note 49.

at-Taçawwuf: das Sufitum. Man bezeichnet damit die Gesamtheit aller

beschaulichen Pfade, die von der offenbarten Form des Islams ausgehen. Zur Herkunft des Ausdruckes siehe Note 3. S. 7, 15, 28.

at-Tadjallî: Enthüllung, Offenbarung, Ausstrahlung. Siehe Note 65; S. 66, 68, 78, 96, 98, 101; Noten 65 und 66.

Tadjalliyât: Mehrzahl von *Tadjallî.*

Tadjdîd al-Khalq bil-Anfâs: „die Erneuerung der Schöpfung durch die Ausatmungen“ oder „bei jeder Ausatmung“. S. 78.

Tanzîh: Entrückung, Erhabenheit, Bezeugung der göttlichen Unfaßbarkeit, im Gegensatz zu *Tashbîh:* Vergleich, Gleichnis, Sinnbildlichkeit. S. 59.

Tarîqah: Weg, Pfad, sufisch der geistige Weg, das heißt, entweder der geistige Weg überhaupt oder einer der verschiedenen geistigen Pfade. „Die Wege *(Turuq)* zu Gott sind ebenso zahlreich wie die Seelen der Menschen“ (sufisches Sprichwort). S. 25, 26.

Tashbîh: Gleichnis, Sinnbildlichkeit; siehe unter *Tanzîh.* S. 59.

at-Tawhîd: die Bezeugung der göttlichen Einheit, von *wâhid:* einzig; im gewöhnlichen Sinne das islamische *Credo*, sufisch das Erleben, das Schauen, das Einswerden in der göttlichen Einheit. S. 57.

Turuq: Mehrzahl von *Tarîqah.* S. 25, 26.

al-'Udum, manchmal auch *al-'Adam:* das Nicht-Dasein, die Abwesenheit, das Nicht-Sein. In der sufischen Lehre hat dieser Ausdruck nicht nur den Sinn einer bedingten Verneinung des Daseins, sondern weist auch auf den an sich durchaus positiven Urzustand hin. Dieser kann jenseits des Daseins gedacht werden, oder sogar jenseits des Seins, wie die reine göttliche Wesenheit *(adh-Dhât)* in Sich selbst. S. 64, 68, 69; Noten 39 und 46.

Ummî: Schriftunkundig, volkstümlich, mütterlich; ebenso die entsprechenden Hauptwörter. S. 86.

al-'Unçur al-a'zham: das höchste Element, der höchste Urstand, das heißt der Urstoff *(Materia prima)* in seiner göttlichen, unfaßbaren Wurzel. S. 85.

al-Unmûdhadj al-farîd: das einzige Urbild; gemeint ist entweder der Geist *(ar-Rûh)* oder der Allmensch *(al-Insân al kâmil);* auch *Anmûdadj* geschrieben; der Ausdruck kommt aus dem Persischen.

al-Wahdah: die (göttliche) Alleinheit; ihr Rang ist zwischen der höchsten Einheit *(al-Ahadiyah)* und der Einzigkeit *(al-Wâhidiyah)*, der

ununterscheidbaren Einheit und der Unterscheidung. Note 34.

wâhid: einzig. S. 60.

al-Wâhidiyah: die (göttliche) Einzigkeit. Während sich die göttliche Einheit *(al-Ahadiyah)* jedwelcher Unterscheidung entzieht, erscheint die Einzigkeit im Unterschiedlichen und die wesentlichen Unterschiede in ihr. S. 60, 61; Note 60.

Wadjh Allâh: das Antlitz Gottes, Seine alles durchdringende Wesenheit. Siehe Koran LV, 26. S. 82.

Wilâyah: Heiligkeit. Note 61.

al-Wudjûd: das Sein, das Dasein. S. 67, 69, 77, 98; Noten 34, 37 und 39.

zhahara: erscheinen, sich offenbaren. S. 65.

zhâhir: offenbar. S. 15.

azh-zhuhûr: das Offenbarwerden, die Kundgebung. S. 65.

az-zuhd: die Askese, die Entsagung. S. 34.

INHALTSVERZEICHNIS

